Dogm.
476=p

Dogm.
476/p
Haussleiter

Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube.

Ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefes

von

Johannes Haußleiter.

Erlangen und Leipzig.

Andr. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.

(Georg Böhme).

1891.

3876

G. Pätz'sche Buchdr. (Lippert & Co.), Naumburg a/S.

Vorwort.

Als ich im Wintersemester 1887/88 mit der Oberklasse des hiesigen Gymnasiums unter anderem die drei ersten Kapitel des Römerbriefes las, entstand die Anregung zu der folgenden Untersuchung, deren Grundlage sich damals bildete. Ich zögerte lange mit der Veröffentlichung; erst als nach wiederholter Prüfung das Ergebnis mir völlig gesichert erschien, wagte ich die Mitteilung in dem diesjährigen Februar- und Märzheft der von Gustav Holzhauser herausgegebenen „Neuen Kirchlichen Zeitschrift" (1891, S. 109—145 und S. 205—230). Der vorliegende Abdruck aus dieser Zeitschrift ist fast völlig unverändert. Es ist nur eine Änderung zu besprechen.

Bei Anführung der Stelle Gal. 2, 16 hatte ich dort auf S. 119 die Genetive in den Ausdrücken *ἐκ πίστεως Χριστοῦ* und *διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ*, der herkömmlichen Benennung folgend, als objektive bezeichnet. Aber das Recht dieser Bezeichnung steht nicht von vornherein fest; der Gegensatz (*οὐκ ἐξ ἔργων νόμου*) scheint anzudeuten, daß hier Christus als Urheber, als normierendes Prinzip des christlichen Glaubens bezeichnet wird, wie gegensätzlich das Gesetz Urheber der Werke ist. Ich habe mich daher bei dem Abdrucke auf S. 11 eines vorsichtigeren Ausdrucks bedient und behalte die genauere Feststellung einer besonderen Abhandlung über den Galaterbrief vor. Vorläufig erinnere ich an die Worte Schlatters (Der Glaube im Neuen Testament, 1885, S. 556): „Die apostolische Rede hat Jesus zum Glauben nie nur in die

passive Relation des Objektes gestellt, so daß er als das gedacht würde, was geglaubt wird, sondern derselbe ist ihr nach Ursprung, Inhalt und Wirkung durch Jesus bedingt und auf ihn bezogen, und die gesamte Fülle dieser Beziehungen erzeugt den Genetiv." — Das Verständnis der Genetive Gal. 2, 16 leidet unter der irrtümlichen Voraussetzung, als sei in dem verbalen Ausdruck an eben der Stelle: *εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν* Christus lediglich als Objekt des Glaubens gedacht. Daß die vom Apostel Paulus angedeutete Verbindung viel inniger ist, so daß, wer in Christum gläubig geworden ist, fortan in Christo und damit im Glauben ist, sucht die vorliegende Abhandlung für den Römerbrief nachzuweisen. Möge sie an ihrem Teile zur Ehre des Gekreuzigten und Auferstandenen beitragen!

Erlangen, in der Karwoche 1891.

Johannes Haußleiter.

Einleitung.

§ 1.

Kann man vom Glauben Jesu Christi reden? Uns erscheint die Redeweise seltsam und befremdlich — seltsam, weil wir gewohnt sind, ausschließlich vom Glauben an den Herrn Jesum zu reden; befremdlich, weil wir dahinter Rationalismus wittern. Man weiß, welchen Gegensatz man seit Lessing zwischen der Religion Christi und der christlichen Religion gefunden hat. Aber die folgende Untersuchung bewegt sich nicht auf dogmatischem Gebiet, sondern auf exegetischem. Die Frage ist nicht, ob und in welchem Sinne man vom Glauben Jesu Christi sprechen kann, sondern ob der Apostel Paulus von ihm geschrieben hat. Sollte es sich herausstellen, daß er von der Pistis Jesu in diesem Sinne redet, so sind wir ja freilich berechtigt, es auch zu thun.

§ 2.

Eine Untersuchung, die gegen eine alt herkömmliche und fest eingewurzelte Auslegung sich richtet, muß mit aller Sorgfalt geführt werden. Das richtige Gesamtergebnis beruht auf der schärfsten Beobachtung des einzelnen. Zum Ausgangspunkt dient ein einziger Vers des Römerbriefes, Röm. 3, 26 — ja nur ein Teil dieses Verses, die Worte: *δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*. Ich behaupte, die Empfänger und ersten Leser des Briefes konnten die Worte unmöglich in dem Sinne verstehen „rechtfertigend den, der aus dem Glauben an Jesus ist“. Ich werde den Beweis meiner Behauptung zuerst sprachlich, dann sachlich führen.

I. Sprachliche Untersuchung.

§ 3. Die Pistis Jesu in Röm. 3, 26.

Eine Vorfrage ist zu erledigen. Fricke in Leipzig hat neuerdings in der Schrift „der paulinische Grundbegriff der *δικαιοσύνη θεοῦ*" (1887) S. 73 das Wort *Ἰησοῦ* als einen Zusatz bezeichnet, der vorsorglichen Abschreibern entstamme. Er muß freilich gestehen, daß die Bezeugung dieses „Zusatzes" eine bedeutende sei, nimmt es dann aber mit dem Gewichte, das fast alle unsere Texteszeugen für eine so singuläre Verbindung in die Wagschale legen, zu leicht. Überdies unterstützen die von Fricke angerufenen „inneren" Gründe den Zusatz. Der Abschnitt Röm. 3, 21—26 handelt von der neuen Gottes-Offenbarung, durch welche abgesehen von Gesetz Gerechtigkeit Gottes durch Pistis Jesu Christi offenbar geworden ist; mit „*νυνὶ δέ*, jetzt aber" (V. 21), ist der Abschnitt eingeleitet. Er kann nicht in den allgemeinen Satz ausklingen: Gott rechtfertigt den, der aus Glauben ist. Das wäre nichts Neues: hat ja doch Gott schon zuvor und bisher Abraham gerechtfertigt und jeden, der aus dem Glauben Abrahams war — *τὸν ἐκ πίστεως Ἀβραάμ* (Röm. 4, 16). Aber diese Rechtfertigung, bei der es fraglich blieb, wie Gottes eigene Gerechtigkeit dabei bestehen könne, beruhte auf einer Verheißung, die nun erfüllt ist. Nun ist Gott gerecht, wenn er *τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* rechtfertigt; Jesus, der zweite Adam, ist der Erfüller der Verheißung.

Schon die angeführte Parallele nötigt zu dem Versuche, den Ausdruck „Pistis Jesu" ebenso zu verstehen wie den anderen „Pistis Abrahams" — so unvergleichlich größer auch Jesus ist denn Abraham. Erst dann, wenn dies Verständnis unmöglich wäre, hätte man Ursache, sich nach einem anderen umzusehen. Aber es kommen noch viel schwerer wiegende Gründe hinzu.

Wir Christen des 19. Jahrhunderts machen zwischen dem Namen Jesus und Christus keinen Unterschied. Wir sprechen ebenso von der Anbetung Jesu wie von der Anbetung Christi oder des Herrn Jesu. Das verhielt sich anders bei den Zeitgenossen des Herrn, die ihn mit Augen gesehen und in den Tagen

seines Fleisches mit Jesus (in der palästinischen Volkssprache „Jeschu" statt Jeschûa) angeredet hatten. Sie verkündigten, daß der Auferstandene und zur Rechten Gottes Erhöhete der Herr sei, den sie anbeteten, und daß Christus, der Geistgesalbte, den Geist ausgegossen habe auf die Gläubigen — daß aber dieser Herr und Christus eines sei mit Jesus, den die Juden gekreuzigt hatten. Die klassische Belegstelle hierfür findet sich in der Pfingstpredigt Petri: „So erkenne nun das ganze Haus Israel zweifellos, daß zum Herrn und Christus Gott ihn gemacht hat — diesen Jesus, welchen ihr gekreuzigt habt" (Acta 2, 36). Herr — das war der neue Name, den Jesus empfangen hatte; daß Christus Jesus der Herr sei, das sollen alle Zungen bekennen; „Herr" ist der von Gott geschenkte Name Jesu, der über alle Namen ist (Phil. 2, 9). Der Glaube, den die Apostel predigten, war ein Glaube an Jesus, daß er der Herr, daß er der Christ sei. Auf dem Prädikate, das Jesus erhält, liegt der Nachdruck. „Wenn du mit deinem Munde als Herrn Jesum bekennest, ∾ so wirst du gerettet werden" schreibt Paulus Röm. 10, 9 (vgl. 1. Kor. 12, 3). Von einem Glauben an Jesus ohne nähere Bestimmung zu reden, wie wir es thun, kam denen nicht in den Sinn, für welche Jesus ein menschlicher Rufname war, den der Herr getragen hatte, den andere noch trugen (vgl. Kol. 4, 11). Zum mindesten konnten die Leser der paulinischen Briefe oder, um die Frage noch mehr zu beschränken, die Leser des Römerbriefes unter „Pistis Jesu" nicht den Glauben an Jesum verstehen. Was sie darunter verstehen mußten, wird sich später zeigen.

§ 4. Der Name Jesus in den paulinischen Briefen.

Es ist eine bekannte Thatsache, daß der Apostel Paulus den Namen Jesus allein, ohne den Zusatz von Herr oder Christus, relativ sehr selten in seinen Briefen angewendet hat.[1]) Dieser That-

[1]) Es sind die Stellen: Röm. 3, 26; 8, 11; (10, 9). 1. Kor. 12, 3. 2. Kor. 4, 5. 10. 11. 14; 11, 4. Eph. 4, 21. Phil. 2, 10. 1. Theff. 1, 10; 4, 14. Im Galater-, Kolosser-, Philemon- und zweiten Thessalonicherbrief, sowie in den drei Pastoralbriefen, finden sich entweder nur Doppelnamen oder, wo ein

bestand ist oft erwähnt, aber seine Bedeutung ist nicht gebührend gewürdigt worden.

Den kräftigsten Anstoß zu richtiger Schätzung hat Adolf Harleß gegeben. In seinem noch heute beachtenswerten Kommentar zum Epheserbrief (Erlangen 1834) schrieb er zu der Stelle Eph. 4, 21: „Daß man ἐν τῷ Ἰησοῦ als Bezeichnung der Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo faßte, war falsch, weil nirgends der Apostel die Gemeinschaft des Gläubigen mit Christus durch ἐν τῷ Ἰησοῦ, sondern überall durch ἐν κυρίῳ oder ἐν Χριστῷ bezeichnet. Das ist gewiß nicht zufällig. Wir finden überhaupt Ἰησοῦς allein sehr selten von dem Apostel gebraucht. Überall aber, wo es nicht das Prädikat κύριος hat, bezeichnet es den Menschen Jesus, die menschliche Persönlichkeit Christi. Keine Stelle spricht dagegen, mehrere bestimmt dafür. In einzelnen scheint die Wahl des Ausdruckes gleichgiltig, es hätte auch Χριστός dort stehen können, z. B. 2. Kor. 11, 4.[2]) In allen anderen Stellen nicht. 2. Kor. 4, 5 ist die Wahl des Ausdruckes διὰ Ἰησοῦν wohl schon bedingt durch den Gedanken an seine νέκρωσις,[3]) im Zusammenhange mit welcher auch V. 10. 11 wir Ἰησοῦς, nicht Χριστός finden (vgl. 1. Thess. 1, 10; 4, 14 Ἰησοῦς ἀπέθανε. Hebr. 10, 19 αἷμα Ἰησοῦ; 13, 12 Ἰησοῦς ∾ ἔπαθεν). Und in der Stelle Phil. 2, 9 ist gerade um des Kontrastes willen Ἰησοῦς gewählt: in dem Namen dieses Menschen sollen sich beugen aller Kniee.[4]) (Vgl. den Hebräer-

---

einfacher Name steht, „Christus" und „der Herr". — Die Angaben gelten hier und im folgenden, wenn nichts weiter bemerkt ist, vom Tischendorf-Gebhardtschen Texte des griechischen Testamentes.

[2]) Wirklich? Paulus weicht von dem ihm sonst geläufigen Ausdruck Χριστὸν κηρύσσομεν (vgl. 1. Kor. 1, 23; 2. Kor. 4, 5; Phil. 1, 15) ab, weil er den Fall annimmt, daß die messianische Predigt des Irrlehrers mit einer Alterierung der geschichtlichen Gestalt Jesu verbunden ist. Die Stelle bestätigt die Regel.

[3]) „Wir verkündigen ∾ uns als eure Knechte um Jesu willen" d. h. wir dienen euch in der Nachfolge (des geschichtlichen Wirkens) Jesu, der nicht gekommen ist, daß er ihm dienen lasse, sondern daß er diene (Matth. 20, 28). Von dem Gedanken der Nachfolge Jesu sind auch die folgenden Verse bestimmt, in denen der Apostel bezeugt, daß die Kraft Gottes Sterben und Leben Jesu in seinem Leibe nachbilde.

[4]) Diese Auslegung ist gekünstelt. Die Stelle besagt, daß Gott dem Erhöheten einen Namen über alle Namen gegeben hat. Dieser neue Name ist

brief, wo Christi Thun mit menschlichen Funktionen verglichen oder er selbst geschichtlichen Personen gegenübergestellt wird: Hebr. 4, 14, wo der ἀρχιερεὺς Ἰησοῦς das Prädikat ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ erhält oder 3, 1, wo Jesus mit Moses, 7, 22, wo er mit Melchisedek verglichen wird.) Hieraus folgt nicht, daß Χριστός nun allemal die göttliche Natur Jesu bezeichne, denn Christus ist dem Apostel Paulus Bezeichnung der Person Jesu im allgemeinen geworden; aber gewiß ist, daß Ἰησοῦς ohne weitere Bestimmung zeigt, wie der Apostel zunächst nur an den Menschen Jesus, die menschliche Erscheinung des Sohnes Gottes dachte; und diese Beobachtung erklärt uns, warum wir den Ausdruck ἐν τῷ (der Artikel ist zu beachten) Ἰησοῦ nie als Bezeichnung der geistigen Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes, der den Geist sendet, finden."

Harleß hat hier eine völlig zutreffende Beobachtung mitgeteilt. Paulus braucht den Namen „Jesus", wenn er ihn allein anwendet, stets im prägnanten Sinn; es ist der geschichtliche Name des Herrn, die Bezeichnung seiner Person in ihrer geschichtlichen Erscheinung. Keine Stelle ist hiefür lehrreicher als Röm. 8, 11. Der Apostel schließt hier von dem Satze, daß der Geist Gottes Jesum von den Toten auferweckt hat, auf den andern, daß Gott auch unsere sterblichen Leiber beleben wird. Wir würden nach unserem Sprachgebrauch nur des einen Mittelgliedes bedürfen, daß Gottes Geist in uns wohnet. Aber Paulus schiebt ein zweites Mittelglied ein, indem er Gott den Erwecker Christi Jesu von den Toten nennt. Erst mit dem Namen „Christus Jesus" ist die religiöse Bedeutung ausgesprochen, die Jesus für den Gläubigen hat.[5]) Einer ähnlichen Vermittelung begegnen wir öfter. 2. Kor. 4, 14 ist die Hoffnung, daß Gott auch uns samt Jesu (σὺν Ἰησοῦ)

---

nicht Jesus, den er schon zuvor trug, sondern wie der folgende Vers (Phil. 2, 11) aufs deutlichste sagt, der Name „Herr". Also bedeutet ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ: im Namen, den Jesus erhalten hat.

[5]) „Ἰησοῦν schreibt der Apostel im Vordersatze, Χριστόν im Nachsatze. Dort kommt in Betracht, was Gott an dem Menschen Jesus gethan hat, indem dies verbürgt, daß ein gleiches an uns geschehen kann. Hier dagegen kommt in Betracht, daß der, an welchem Gott solches gethan hat, der von ihm verordnete Mittler unsres Heils ist, indem dies verbürgt, daß gleiches auch an uns geschehen wird" bemerkt v. Hofmann im Kommentar zum Römerbrief (1868) S. 321. Schon Bengel hatte im Gnomon die richtige Beobachtung mitgeteilt: Appellatio

auferwecken wird, darauf zurückgeführt, daß wir wissen, daß Gott den Herrn Jesus auferweckt hat; und auch Röm. 4, 24 sagt der Apostel nicht schlechtweg: so wir glauben an den, der Jesum von den Toten erweckt hat, sondern er fügt hinzu: Jesum, unsern Herrn. Man sieht, wie erst in der Aussage, die von Jesus gemacht wird, in dem Prädikate, das man ihm gibt, sich die Stellung ausdrückt, die man zu ihm einnimmt. „Anathema Jesus" fluchen die Ungläubigen; „Kyrios Jesus" bekennen die Gläubigen in Kraft des heiligen Geistes (1. Kor. 12, 3). So redet der Apostel — und er könnte erwarten, daß man die Worte: *τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* verstünde und übersetzte: den, der aus dem Glauben an Jesus ist? Wenn man dieses Verständnis für richtig hielt und zugleich den Sprachgebrauch des Apostels beobachtete, blieb nichts anderes übrig, als den Text zu korrigieren; und dies haben die Peschito (= domini nostri Jesu Christi) und die erste Hand des cod. Claromontanus (Christi Jesu) gethan. Auch so sind sie Zeugen für den ursprünglichen Text: *τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.* Denn wenn ihre Korrektur ursprünglich wäre, wie käme dann das einfache *Ἰησοῦ* in den Sinaiticus, Vaticanus, Alexandrinus u. s. w.?

§ 5. Die gewöhnlichen Benennungen des Herrn im Römerbrief.

Ich beschränke die Untersuchung, mit welchen Namen Paulus den Herrn zu bezeichnen pflegt, auf den Römerbrief. Aus gutem Grunde. Die Empfänger und ersten Leser des Briefes konnten sich das Verständnis nicht durch Vergleichung mit andern paulinischen Briefen erleichtern; sie mußten den Brief, in dem der Heidenapostel das eine Evangelium auf seine Weise predigte, aus sich selbst, eine Stelle aus der anderen, erklären. Der Brief ist vorzüglich dazu geeignet, sich selbst zu deuten. Schon Röm. 8, 11 verwehrt, wie wir gesehen haben, die gewöhnliche Auffassung von 3, 26; aber nicht diese Stelle allein.

Jesu spectat ad ipsum; Christi refertur ad nos. Illa appellatio tamquam nominis proprii pertinet ad personam; haec tamquam appellativi ad officium.

Ein Gesichtspunkt leitet unsere Untersuchung. Wie pflegt der Apostel Jesum zu nennen, wenn er von der Verbindung des Gläubigen mit ihm, von dem Leben des Erlösten in ihm redet? Was wir hier finden, wird wohl auch gelten, wenn er eigens vom Glauben an ihn redet. Von genetivischen Verbindungen müssen wir zunächst absehen; subjektiver und objektiver Genetiv streiten sich um ihr Gebiet. Unzweideutig ist die Beziehung der Präpositionen. Wir beginnen mit dem häufigen ἐν.

Der vollste Ausdruck findet sich 6, 23: Gnadengabe Gottes ist ewiges Leben in Christo Jesu, unserem Herrn. Wie die Liebe Gottes, von der nichts uns scheiden kann, ist in Christo Jesu, unserem Herrn (8, 39), so sollen wir auch Gott leben (6, 11) in Christo Jesu („unserem Herrn" fügen alte Zeugen, wie ℵCKLP und andere hinzu). In gleichem Sinne steht „Christus Jesus". Der Apostel spricht von dem Geiste des Lebens in Christo Jesu 8, 2; von der Erlösung, die in Christo Jesu ruht 3, 24; es gibt keine Verdammnis mehr für die, die in Christo Jesu sind 8, 1. — Wenn Paulus in diesen Verbindungen nur einen Namen nennt, so ist es „Christus" oder „Kyrios". Wie er 8, 1 das Wort „Christen" ersetzt hat mit: die in Christo Jesu sind, so 16, 7: die vor mir gewesen sind in Christo. „Mitarbeiter in Christo Jesu" 16, 3 steht neben „Mitarbeiter in Christo" 16, 9. Der Apostel sagt beides: Ich kann mich rühmen in Christo Jesu 15, 17 und: ich sage die Wahrheit in Christo 9, 1. Apelles nennt er den Bewährten in Christo 16, 10, und die Gläubigen sind „ein Leib in Christo" 12, 5. — Im Begriff, eine im Glauben begründete Überzeugung auszusprechen, sagt er 14, 14: Ich weiß und bin es fest überzeugt (πέπεισμαι) — in Jesu? Nein, im Herrn Jesus. Er hätte ebenso gut sagen können: im Herrn; denn auf diesem Wort liegt der Nachdruck, wie er denn „Kyrios" oft genug allein setzt. Im Grußkapitel findet sich der Ausdruck ἐν κυρίῳ siebenmal in mannigfacher Beziehung (16, 2. 8. 11. 12a. 12b. 13. 22). Τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ 16, 11 ist die dritte Bezeichnung für „Christen," die wir finden. Wenn 16, 22 auch der Schreiber Tertius „im Herrn" grüßt, so sehen wir, wie der von Paulus oft angewandte Ausdruck sich seiner Umgebung

mitgeteilt hat; in den Briefen der anderen Apostel kommt er nicht vor.[6])

Christus Jesus unser Kyrios, Christus Jesus, Christus, Kyrios Jesus, Kyrios — diese Bezeichnungen wählt der Apostel, wenn er Personen oder Sachen, Thätigkeiten oder Zustände in Jesu (wie wir sagen) gegründet sein läßt. Er beobachtet hier einen festen Sprachgebrauch, der durch die Einmütigkeit der Überlieferung bestätigt wird. Wie oft schwanken sonst die Handschriften zwischen *Ἰησοῦς Χριστός* und *Χριστὸς Ἰησοῦς*! Aber in all den angeführten Stellen mit *ἐν* gibt Tischendorf in der octava maior keine einzige Variante mit *ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ* oder mit *ἐν Ἰησοῦ* (statt *ἐν Χριστῷ*) an; wir stoßen auf ein Gesetz ohne Ausnahme.

Wir können seine Geltung bei anderen Präpositionen erproben. „Wenn wir mit Christo gestorben sind (lesen wir 6, 8), so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden". Dem *ἐν Χριστῷ* tritt *σὺν Χριστῷ* zur Seite — und *εἰς Χριστόν*. Die Verbindung mit dem Herrn wird entweder als gegenwärtig, ruhend, geworden dargestellt (hieher gehört auch der Ausdruck *τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν* 15, 5) oder als im Entstehen begriffen, als werdend. Im letzteren Falle tritt *εἰς* ein. Die jetzt in Christo Jesu sind, wurden einst „in Christum Jesum getauft" 6, 3. Epänetos heißt 16, 5 „Erstling Asiens *εἰς Χριστόν*"; einige Handschriften (DEFG) setzen statt des werdenden Christen, an den sich Paulus zurückerinnert, den gewordenen (*ἐν Χριστῷ*). Es läßt sich voraussagen, wie Paulus Jesum nennt, wenn er von dem Glauben an ihn oder genauer in ihn[7]) redet. Einmal nur (10, 14) kommt die Wendung im Römerbrief vor: Wie sollen sie anrufen, in den sie nicht geglaubt haben (= glaubend eingepflanzt worden sind)? Es ist, wie die vorhergehenden Verse zeigen,

---

[6]) Vgl. Cremer, bibl.-theol. Wörterbuch 1887 (5. Aufl.) S. 531: „Eine Eigentümlichkeit der paulinischen Schriften ∾ ist das *ἐν κυρίῳ* (sonst nur Apok. 14, 13)." S. 532: „Ebenso fast nur paulinisch ist das *ἐν Χριστῷ*." Cremer gibt die zahlreichen Belegstellen und erläutert die Bedeutung des Ausdruckes.

[7]) Der Ausdruck klingt im Deutschen hart, wird hier aber der Genauigkeit wegen angewendet; die Übersetzung mit an erweckt von der Kraft und Innerlichkeit der Verbindung eine zu schwache Vorstellung.

Kyrios im Gedanken hinzuzunehmen. (Wir können vergleichen: εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν Gal. 2, 16; τὸ εἰς αὐτὸν (= Χριστόν) πιστεύειν Phil. 1, 29; τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ὑμῶν Kol. 2, 5). Auch dann bleibt Paulus seiner Regel treu, wenn er nicht die Verbindung mit dem Herrn, sondern die Trennung von ihm ausdrücken will. „Ich wünschte zum Besten meiner Brüder verbannt zu sein ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ" schreibt er 9, 3. Keine einzige Handschrift liest ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ.

Die besprochenen Stellen mit Präpositionen geben ein Abbild von dem Sprachgebrauch des Römerbriefes überhaupt. Zuweilen bezeichnet Paulus Jesum mit zwei oder drei Namen (ich komme auf diese Doppelnamen im nächsten Paragraphen zu sprechen); aber in der Mehrzahl der Fälle gebraucht er einen Namen, und zwar Χριστός oder κύριος. Jeder dieser beiden Namen hat an sich, woran hier zu erinnern ist, seine besondere Bedeutung. Petrus hat zuerst auf des Herrn Frage (Matth. 16, 15) ihn, den Menschensohn, als „Christus, des lebendigen Gottes Sohn" bezeichnet. „Sohn Gottes" ist eine Apposition zu Christus, die nicht, wie Bengel meinte, eine Gradation enthält, sondern den Messias nach Seite seines Ausgangs als von Gott hergekommen bezeichnet. Auch Kaiphas verbindet in seiner Frage an den Herrn: „Bist du Christus, der Sohn Gottes?" (Matth. 26, 63) die beiden Bezeichnungen; und wenn Paulus in den Schulen Jesum verkündigte, daß er der Sohn Gottes sei (Acta 9, 20), so könnte dafür ebenso gut stehen: er verkündigte Jesum, daß er der Christ sei (vgl. V. 22 und S. 13 f). Verbindet sich so mit dem Namen „Christus" oder Messias die Vorstellung von seinem besonderen Ausgang aus Gott, so ist andererseits κύριος der Majestätsname Jesu, in dem die Gemeinde den zur Rechten Gottes Erhöheten (Phil. 2, 11) anbetet. Die eben angedeutete prägnante Bedeutung der beiden Namen tritt indes bei Paulus in der Regel nur dann hervor, wenn sie mit anderen Namen verbunden sind; für sich allein gewinnen sie häufig die Bedeutung von Eigennamen zur Bezeichnung der Person Jesu; wo wir „Jesus" sagen, schreibt der Apostel „Christus" oder „der Herr". Χριστός steht nicht weniger als 33 mal allein im Römerbrief, davon 9 mal mit Artikel (9, 5; 15, 3. 7 ὁ Χριστός — 7, 4; 8, 35; 15, 19; 16, 16

τοῦ Χριστοῦ, immer abhängig von einem Substantiv mit dem bestimmten Artikel [8]) — 9, 3 *ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ* — 14, 18 *τῷ Χριστῷ*). *Κύριος* findet sich, ganz abgesehen von den alttestamentlichen Citaten, in denen *κύριος* auf Jesum bezogen wird, 16mal allein; davon 5mal mit Artikel: 14, 4 *ὁ κύριος*; 14, 8 *τῷ κυρίῳ ζῶμεν* ∾ *τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν* ∾ *τοῦ κυρίου ἐσμέν*; 12, 11 *τῷ κυρίῳ δουλεύοντες*. [9]) *Χριστός* und *κύριος* wechseln; sie treten in verwandten Verbindungen füreinander ein. Nicht aber wechselt *Ἰησοῦς* mit ihnen; die zwei einzigen Stellen (8, 11 und 3, 26), in denen dieser Name allein steht (2 gegen 49!) zeigen ihn in prägnantem Sinn; wie in 8, 11 Jesus den Herrn in seiner geschichtlichen Erscheinung, den „Menschen" Jesus bezeichnet, so auch in 3, 26. Der Apostel wählt den Ausdruck *πίστις Ἰησοῦ*, um gar keinen Zweifel zu lassen, daß er den Glauben meine, den Jesus selbst in den Tagen seines Fleisches bethätigt hat. Der Ausdruck *πίστις Χριστοῦ* wäre zweideutig gewesen. Da die Auffassung des Genetivus als Gen. subjektivus immer die nächstliegende ist, und da der Apostel sich nicht scheut, den Eigennamen *Χριστός* in Wendungen zu brauchen wie *διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* 7, 4 oder *Χριστὸς ἀπέθανε* 14, 9 und 15, so hätte auch jener Ausdruck in unserm Sinn verstanden werden können, aber er hätte nicht so verstanden werden müssen. Anders liegt der Fall bei *πίστις Ἰησοῦ*. Der Ausdruck mußte von achtsamen Lesern des Briefes als „Glaube Jesu" verstanden werden. Auch die Gegenprobe stimmt. Wenn der Apostel den Glauben an Christum bezeichnen will, verfügt er über eine Reihe von Wendungen, die allen Zweifel ausschließen. Ich erinnere an Ausdrücke wie Kol. 2, 5 *τῆς εἰς*

---

[8]) So steht 1. Kor. 6, 15 neben *μέλη Χριστοῦ τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ*. Diesen Vers führt Cremer mit Unrecht als Beleg dafür an, daß die Artikulation „ohne bestimmte Regel" erfolge (a. a. O. S. 879). Auf die Frage näher einzugehen, würde hier zu weit führen.

[9]) Vgl. G. B. Winer, de sensu vocum *κύριος* et *ὁ κύριος* in actis et epistolis apostolorum. Erlangae 1828. Er kommt zu dem Resultat (S. 25): Paulum, quae est huius apostoli in scribendo constantia, uni propemodum Christo domini nomen imponere (sive addito sive, quod certis rationibus fit, omisso articulo), reliquos apostolos Deum pariter ac Christum dominum vocare, ita tamen, ut non insit in articulo utriusque sensus discrimen.

Χριστὸν πίστεως ὑμῶν, Kol. 1, 4 *τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* oder Eph. 1, 15 *ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ* (vgl. 1. Tim. 3, 13, 2. Tim. 3, 15). Lukas hat in seiner Wiedergabe paulinischer Reden diese Ausdrucksweise bewahrt: *πίστιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν* Acta 20, 21; *πίστει τῇ εἰς ἐμέ* 26, 18 (Worte des Herrn an Paulus bei Damaskus); der Prokurator Felix hörte *περὶ τῆς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν πίστεως* 24, 24. Wenn Paulus in verwandtem Sinne den Genetiv zu *πίστις* setzt, so schreibt er: *ἐκ πίστεως Χριστοῦ* oder *διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ* Gal. 2, 16 — eine Stelle, wo überdies die Bedeutung des Genetivs durch das Hauptverbum: *εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν* und durch den Gegensatz (*οὐκ ἐξ ἔργων νόμου*) erläutert wird.

Man sieht, daß der Apostel, wenn er dem Genetiv eine dem präpositionalen Ausdruck ähnliche Bedeutung verleihen will, die bei diesem übliche Stellung der Namen beibehält. Dem Ausdruck *τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* Röm. 8, 1 entspricht im Galaterbrief *οἱ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ* 5, 24 — nicht *οἱ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Diese Beobachtung führt uns weiter. Nicht nur Röm. 3, 26 ist zu übersetzen: den, der aus dem Glauben Jesu ist, sondern auch 3, 22 nötigt die Stellung der Namen zu der Übersetzung: durch den Glauben Jesu Christi. Ich führe den Beweis zunächst durch die Untersuchung der zusammengesetzten Namen des Herrn.

§ 6. Die Doppelnamen des Herrn im Römerbrief.

Die Untersuchung, die wir beginnen, ist schwieriger als die vorhergehende. Die Kraft des Beweises ruhte bisher nicht zum mindesten in der Übereinstimmung aller Handschriften und Textes-zeugen. Dieser Konsensus verläßt uns nun. Wie *ἐν Χριστῷ*, so kehrt auch die Verbindung *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* stereotyp wieder; aber im übrigen schwanken die Handschriften zwischen *Ἰησοῦς Χριστός* und *Χριστὸς Ἰησοῦς*. Offenbar hat der Apostel beide Stellungen, die eine hier, die andere dort angewendet; um so leichter war eine Verwechslung möglich. Er wird sicherlich nach bestimmten Grundsätzen die eine oder die andere Stellung gewählt haben; zu dieser Erwartung berechtigt uns das bisherige Resultat. Aber diese Grundsätze zu erkennen, macht das prinziplose Schwanken

der Handschriften, ja einer und derselben Handschrift zu einer schwierigen Aufgabe: wir können uns nicht unbedingt der Führung einer Handschrift anvertrauen. Tischendorf folgt z. B. Röm. 1, 1 *δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ* dem Vaticanus wider die anderen griechischen Handschriften; aber 16, 27 *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* schließt er sich den letzteren wider den Vaticanus an. Umgekehrt nehmen Westcott und Hort Röm. 1, 1 die Lesart fast aller griechischen Uncial-Handschriften (ℵAEGKLP: *δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ*) in den Text auf und verweisen die Variante des Vaticanus an den Rand; aber 2, 16 setzen sie die nur durch die erste Hand des Sinaiticus unterstützte Lesart des Vaticanus *διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ* in den Text und führen die Variante *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* am Rande auf, obwohl sie sich in ℵ^a^ADEKLP findet.[10]) Die Leser des Originaltextes waren ohne Frage für die gegenwärtige Untersuchung in viel günstigerer Lage als wir. Für uns ist es wünschenswert, die im Text durch Besprechung der Römerstellen gewonnenen Resultate in den Anmerkungen an Beispielen aus den übrigen Briefen des Apostels zu erproben.

Der Doppelname wird von Paulus seltener angewendet als der einfache Name *Χριστός* oder *κύριος* (20 mal gegen 49 mal); schon dieser Umstand läßt auf Wahl und Absicht des Ausdruckes schließen. In der Zusammensetzung tritt die Prägnanz der Namen hervor; aber dann wird eine verschiedene Gedankenbewegung hervorgerufen, je nachdem der geschichtliche, menschliche Name des

---

[10]) Den Abschreibern floß unwillkürlich die ihnen geläufige Verbindung in die Feder. Wir haben dafür ein auffallendes Beispiel. Der cod. Vaticanus, der sehr oft im Gegensatz zu den anderen Handschriften *Χριστὸς Ἰησοῦς* darbietet, z. B. Röm. 5, 17 u. 21; 16, 25 u. 27, liest auffallenderweise Gal. 2, 16: *εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἐπιστεύσαμεν* — eine sehr vereinsamte und von keinem Herausgeber aufgenommene Lesart. Sie erklärt sich aus dem morgenländischen Taufsymbol, an das der alexandrinische Schreiber hier dachte. C. P. Caspari hat nachgewiesen (Quellen zur Geschichte des Taufsymbols III S. 67 u. 68), daß die Verbindung *Χριστὸν Ἰησοῦν* in keinem morgenländischen Tauf- und Synodalsymbol vorkommt, während sie umgekehrt für das altrömische Symbol charakteristisch ist. Man sieht daraus, daß für morgenländische Schreiber die Versuchung größer war, *Χριστὸς Ἰησοῦς* in *Ἰησοῦς Χριστός* zu ändern als umgekehrt. Um so beachtenswerter ist der Konsensus morgenländischer und abendländischer Zeugen.

Herrn dem Namen, der auf seinen Ausgang vom Vater hinweist, vorangeht oder auf ihn folgt. Der Kreislauf der Bewegung ist am vollständigsten, wenn noch Kyrios zu dem Doppelnamen tritt. Wir gehen von der Verbindung *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός* aus.

„Durch unsern Kyrios Jesus Christus" haben wir Frieden in Bezug auf Gott, schreibt Paulus 5, 1; durch ihn[11]) rühmen wir uns in Gott 5, 11; preiset einhellig aus einem Munde Gott, den Vater unseres Kyrios Jesus Christus 15, 6; ich ermahne euch, liebe Brüder, durch unsern Kyrios Jesus Christus und durch die Liebe des Geistes, mir im Kampfe beizustehen durch eure Fürbitten für mich zu Gott 15, 30. — Die Stellen haben zwei gemeinsame Züge. Die Aussagen gehen alle von der Gegenwart des Christenstandes aus („unser Kyrios") und bringen die Vermittelung unseres Verhältnisses zu Gott zu vollem Ausdruck. Die Bewegung geht von dem Namen, in welchem die Christen gegenwärtig Jesum anbeten, zu seinem menschlichen Namen zurück und mündet ein in die Bezeichnung des von Gott ausgegangenen Messias. Als Christus steht unser Kyrios zu Gott in einem Sohnes-Verhältnisse, so daß unsere Verbindung mit ihm die Verbindung mit Gott dem Vater in sich schließt. Gott ist unser Vater, indem er der Vater unseres Herrn Jesu Christi ist, in welchem wir leben[12]); die Aufforderung zum einmütigen Preise Gottes 15, 6 schließt zugleich ihre volle Begründung in sich: wir können nun Gott als unseren Vater

---

[11]) Der Vaticanus läßt hier *Χριστοῦ* weg.

[12]) Der von Paulus öfter angewendete Ausdruck *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (vgl. außer Röm. 15, 6 noch 2. Kor. 1, 3; 11, 31 nur in DEMP — Eph. 1, 3 — Kol. 1, 3) begegnet auch 1. Petr. 1, 3. Sehr bedeutungsvoll für die Anschauung des Heidenapostels von der Wesensgemeinschaft Christi mit dem Vater ist der Ausdruck Gal. 4, 4. Während Paulus seine eigene Sendung mit den Worten bezeichnet: *ἀπέστειλέ με Χριστός* 1. Kor. 1, 17, schreibt er dort von der Sendung des Sohnes: *ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ* Gal. 4, 4 und verwendet (im Unterschied von Lukas) diesen Ausdruck nur noch Gal. 4, 6: *ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς το πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*. Eine Nachwirkung dieses Sprachgebrauchs begegnet im Korintherbriefe des Clemens c. 42: *ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη*, woran sich dort der geläufige Gedanke reiht: *ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστου.*

preisen (vgl. 1, 7 und Kol. 1, 3 mit Kol. 1, 2). Christus ist der Sohn des lebendigen Gottes, nicht nur nach dem Zeugnisse Petri (Matth. 16, 16), sondern auch in der Sprache des Heidenapostels. Wiederholt tritt für *Χριστός* im Römerbrief *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* ein: 1, 3. 9; 5, 10; 8, 3. 29. 32 (vgl. z. B. *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* 1, 9 mit *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* 15, 19 u. s. w.). Auch die übrigen paulinischen Briefe liefern zahlreiche Beispiele dafür, daß der Ausdruck „unser Kyrios Jesus Christus" von der Gegenwart und vom Standpunkt der Gemeinde aus in die Ewigkeit Gottes zurückführt.[13]) — Anhangsweise erwähne ich die Verkürzung des Ausdruckes: *κύριος Ἰησοῦς Χριστός* (ohne *ἡμῶν*) 1, 7 (ebenso 1. Kor. 1, 3); die Weglassung erklärt sich durch den vorhergehenden Ausdruck: *ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν*. In 13, 14: *ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν* scheint die abweichende Lesart des Vaticanus: *ἐνδύσασθε Χριστὸν Ἰησοῦν* nach Gal. 3, 27: *Χριστὸν ἐνδύσασθε* gebildet zu sein. Vereinzelt findet sich die gutbeglaubigte Verbindung: unser Kyrios Christus (*οἱ τοιοῦτοι τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ οὐ δουλεύουσιν* 16, 18) und: unser Kyrios Jesus (*ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν* 16, 20; die Überlieferung ist hier schwankend). Im Blick auf die folgende Ausführung ist der Umstand beachtenswert, daß die Stellung *ὁ κύριος ἡμῶν Χριστὸς Ἰησοῦς* an keiner Stelle des Römerbriefes begegnet.

Die Probe für das richtige Verständnis der bisher behandelten Zusammensetzung ist die Anwendung, welche der Apostel von der umgekehrten Reihenfolge der Namen macht: *Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ κύριος ἡμῶν*. Wenn Paulus schreibt: Gnadengabe Gottes ist ewiges Leben in Christo Jesu, unserem Kyrios 6, 23 und: nichts kann uns scheiden von der Liebe Gottes in Christo Jesu, unserem Kyrios 8, 39, so sieht man sofort, wie hier die Bewegung von Gott und dem Leben der Ewigkeit ausgeht, und von Christo aus durch sein menschliches Leben und seine Erhöhung der Gemeinde

[13]) Vgl. z. B. 2. Thess. 3, 6 *παραγγέλλομεν δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*. So verdient auch aus innerem Grunde in 1. Kor. 1, 10 die Lesart von ℵABCLP den Vorzug: *παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (D^gr Ee umgekehrt: *Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*). Vgl. 1. Kor. 1, 2.

sich mitteilt, die den Kyrios anbetet. Wir treffen genau das Gegenbild der vorhin erwähnten zwei Züge: Gottes Wirkung steht jetzt voran, und der in Christo liegende ewige Grund unseres Heils wird vor der geschichtlichen Vermittelung und vor der Bezeichnung der erhöhten Stellung des Herrn betont. An den angeführten Stellen herrscht Übereinstimmung der Texteszeugen;[14]) dagegen in den beiden Stellen mit διά 5, 21 und 7, 25 schwankt die Überlieferung. Gerade bei dieser die Vermittelung anzeigenden Präposition trat leicht der geschichtliche, menschliche Name des Herrn in den Vordergrund. Erwägt man aber den Zusammenhang der Stellen, so wird man (gegen Tischendorf) 5, 21 mit dem Vaticanus (vgl. Anm. 10) lesen: damit die Gnade herrsche durch Gerechtigkeit zu ewigem Leben durch Christum Jesum, unseren Kyrios und 7, 25 mit Origenes: χάρις τῷ θεῷ διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (Griesbach, symbolae criticae II 479; Origenes, ed. Delarue I 276). So sprechen denn die stärksten inneren Gründe dafür, Röm. 1, 4, wo der Inhalt des εὐαγγέλιον θεοῦ, zu dem der Apostel auserkoren ist, angegeben wird, zu lesen: περὶ ∾ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.[15]) In dieser Stellung entsprechen die drei Glieder genau den vorausgeschickten erläuternden Worten: τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ = Χριστοῦ, τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα = Ἰησοῦ, τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει etc. = τοῦ κυρίου. Mit dem sich anschließenden ἡμῶν geht dann der Apostel zu der ihm zu teil gewordenen Gnade und Sendung über. Die Bedeutung, welche der dreigliederige Ausdruck an den sicher überlieferten Stellen ohne Frage hat, spricht dafür, daß Paulus die Stellung Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν ebenso vermieden hat, wie die vorhin erwähnte: ὁ κύριος ἡμῶν Χριστὸς Ἰησοῦς; diese Stellungen würden das Gesetz zerstören, das in den

---

[14]) So auch Ephes. 3, 11: κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων ἣν ἐποίησεν ἐν (τῷ) Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν. Überwiegend bezeugt: Phil. 3, 8. Kol. 2, 6. Lehrreich ist die Vergleichung von 1. Tim. 1, 2 und 2. Tim. 1, 2: ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν mit den vorhin besprochenen Stellen Röm. 1, 7 und 1. Kor. 1, 3. Es fehlt hier das ἡμῶν bei πατρός, und so schließt sich sofort Χριστοῦ an. — Dazu kommt noch 1. Tim. 1, 12.

[15]) Vgl. 2. Kor. 4, 5: κηρύσσομεν ∾ Χριστὸν Ἰησοῦν κύριον.

dreigliederigen Ausdrücken oft und sicher genug hervortritt: zwischen Χριστός und ὁ κύριος ἡμῶν, wenn man von Gott ausgeht, und zwischen ὁ κύριος ἡμῶν und Χριστός, wenn man von der Gemeinde ausgeht, bildet Ἰησοῦς, bildet der geschichtliche Name und das geschichtliche Leben des Herrn die Brücke.[16])

Jedenfalls orientiert das Ergebnis der bisherigen Untersuchung über den Gebrauch des Doppelnamens, dem sich wegen 3, 22 unser besonderes Interesse zuwendet. Wir haben schon früher gefunden, daß in der Verbindung mit ἐν 3, 24; 6, 11; 8, 1. 2; 15, 17; 16, 3, mit εἰς 6, 3, mit κατά 15, 5 von den Doppelnamen ausschließlich Χριστὸς Ἰησοῦς steht. Das stimmt zu dem jetzt auf anderem Wege erhaltenen Resultat. Der Name „Christus", die Bezeichnung des in Jesus Mensch gewordenen Messias, steht voran, sobald nicht die geschichtliche Vermittelung des Erlösungswerkes, sondern die religiöse Beziehung und die Glaubensstellung des einzelnen zu dem von Gott ausgegangenen Messias betont werden soll. So nennt sich Paulus 1, 1 δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ — die Bezeichnung jedes Christen, der im Gehorsam gegen Christum Jesum (vgl. 6, 16 ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν) sein Leben führt. Der in der Person Jesu Mensch gewordene Christus ist sein Herr.[17]) Wie er 13, 6 die Träger der obrigkeitlichen Gewalt λειτουργοὶ θεοῦ nennt, so ist

---

[16]) Außer den in Anm. 14 u. 15 angegebenen Stellen kommt nur noch in Betracht 1. Kor. 1, 9, wo zu lesen sein wird: εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. 1. Kor. 15, 31 steht bei Tischendorf die richtige Stellung; die Varianten geben einen ein- oder zweigliederigen Ausdruck.

[17]) Vgl. Phil. 1, 1 Παῦλος καὶ Τιμόθεος δοῦλοι Χριστοῦ Ἰησοῦ. Sechsmal (im Eingang der beiden Korinther-, des Epheser-, Kolosser- und der beiden Timotheusbriefe) findet sich die Bezeichnung ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ — durchgängig in dieser Stellung nur im Vaticanus, soweit er beigezogen werden kann; aber immer sehr stark bezeugt. Tit. 1, 1 ist (gegen Tischendorf) schon wegen des vorausgehenden δοῦλος θεοῦ nur die Stellung: ἀπόστολος δὲ Χριστοῦ Ἰησοῦ paulinisch (cod. Alex. und einige Abendländer). Philem. 1, 1 δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ. — Sehr lehrreich ist die Selbstbezeichnung des Apostels am Anfang des Galaterbriefes: Παῦλος ἀπόστολος, οὐκ ἀπ᾽ ἀνθρώπων οὐδὲ δι᾽ ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. Der Apostel bewegt sich hier in aufsteigender Linie. Sein Apostolat ist nicht menschlichen Ursprungs, auch nicht durch einen Menschen vermittelt. Der Mittler ist Jesus Christus und Gott der Vater — Jesus Christus, der zwar

es ein nicht minder göttlicher Dienst, den er als λειτουργὸς Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη 15, 16 ausrichtet; sofort spricht er dort vom „Evangelium Gottes", dessen er priesterlich wartet. Die bedeutsame Stelle 8, 11 ist schon früher erörtert worden; in 8, 34 aber: Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερθείς, ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν finden wir eine Aussage, deren Gedankenfortschritt an Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ κύριος ἡμῶν erinnert. An sämtlichen 12 Stellen bestätigt sich die auf doppeltem Weg gewonnene Auffassung des Namens Χριστὸς Ἰησοῦς.

Ebenso wird die Bedeutung der Stellung Ἰησοῦς Χριστός durch die klassische Stelle gekennzeichnet: ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ 5, 15. Hier stimmen alle Texteszeugen überein. Das Wort ἄνθρωπος ruft hier Ἰησοῦς an die erste Stelle, wie sonst θεός das Wort Χριστός. Wenn wir dem Herrn einen Gehorsam leisten, wie er Gott gebührt, nennt ihn Paulus Χριστὸς Ἰησοῦς; der zweite Adam aber heißt Ἰησοῦς Χριστός. Dieser Ausdruck ist der beste Beweis für die strenge Regel der paulinischen Redeweise. Nun erklären sich leicht die übrigen Stellen.

Die römischen Christen werden 1, 6 κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ genannt. Wenn hier die Überlieferung die richtige Stellung bewahrt hat, so werden sie mit diesem Ausdruck als solche bezeichnet, die dem Rufe Folge geleistet haben, den Jesus Christus zuerst hat ergehen lassen. Die Stelle erinnert an 16, 25. Wer hier die von allen Uncial-Handschriften außer dem Vaticanus gebotene Lesart κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ billigt, muß mit v. Hofmann (die hl. Schrift N. T., 3. Teil 1868 S. 580) die Verkündigung als die Predigt fassen, welche Jesus Christus in die Welt gebracht hat. Ich halte, wie schon betont worden ist, weder den Vaticanus noch sonst eine Handschrift für unfehlbar; aber 16, 27 lese ich (gegen Tischendorf) aus inneren Gründen mit ihm: μόνῳ σοφῷ θεῷ διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ. Gerade

den menschlichen Namen Jesus trägt, aber als Christus Sohn Gottes und damit göttlichen Wesens ist. So steigt der Apostel vom gewöhnlichen Menschen, dessen Vermittelung er ablehnt, durch Jesum Christum zu Gott dem Vater auf. In umgekehrter Richtung verläuft die Überschrift des Titusbriefes.

bei διά huldigten die Schreiber einer falschen Gleichförmigkeit: die meisten schrieben immer *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, was doch nur an Stellen wie 5, 17 *διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ*, im Gegensatz zu *διὰ τοῦ ἑνός (Ἀδάμ)* dem paulinischen Sprachgebrauche entspricht. Der Vaticanus bietet auch hier in falscher Konsequenz *διὰ τοῦ ἑνὸς Χριστοῦ Ἰησοῦ*; aber am Schluß 5, 21 folgen wir ihm, wie schon erwähnt, aus gutem Grunde. Die Parallele zwischen dem ersten und zweiten Adam hat ihre Schranken; es besteht ein Wesensunterschied zwischen ihnen (vgl. 1. Kor. 15, 47 *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ*). So folgt am Schluß die volle Bezeichnung Jesu: die Gnade, die durch Gerechtigkeit zu ewigem Leben herrscht, ist vermittelt durch Christum Jesum unseren Kyrios. Es entspricht nur diese Stellung dem Gedanken; denn die in Christo erschienene Gnade Gottes herrscht durch Jesu Gerechtigkeit zu ewigem Leben des Kyrios und derer, die in ihm sind. Es ist ein Gedankengang, den wir in ähnlicher Weise 1, 3. 4 und 8, 34 beobachtet haben; man könnte den Ausdruck „Christus Jesus, unser Kyrios“ das mannigfach ausgeführte Thema der paulinischen Verkündigung nennen. — Wie an dieser Stelle, so ist auch 2, 16 mit dem Vaticanus und der ersten Hand des Sinaiticus zu lesen: *διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ* (so Tischendorf, Westcott und Hort). „Gott richtet (*κρίνει*) das Verborgene der Menschen durch Christum Jesum“, an dem Tage, an welchem die Heilsbotschaft von dem in Jesu erschienenen Messias ihnen verkündigt wird und nahe tritt (v. Hofmann a. a. O. S. 64). Versteht man die Stelle so, so verwehrt auch der Inhalt die Stellung: *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*.[18]) Die verschiedene Natur der Vermittelung bringt es mit sich, daß, je nach dem Zusammenhang, die eine oder andere Stellung des Doppelnamens auf *διά* folgt; anders als bei *ἐν*, das immer die Voranstellung von *Χριστῷ* be-

---

[18]) In Röm. 1, 8 ist der (von Tischendorf aufgenommene) Zusatz *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, den die erste Hand des Sinaiticus nicht hat, ein Glossem aus 7, 25, wo fast alle Handschriften (vgl. dagegen S. 15) lesen: *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*. Das Glossem ist aus dem Rande in den Text gekommen. Genau entspricht dem gereinigten Text 1. Kor. 1, 4: *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου πάντοτε περὶ ὑμῶν*. Vgl. auch 1. Thess. 1, 2; 2. Thess. 1, 3.

dingt. Die Erkenntnis der richtigen Lesart ist aber durch die eine oder andere Gleichmacherei der Abschreiber erschwert.

Ich ziehe das Resultat der sprachlichen Untersuchung. Wie wir zuvor gesehen haben, daß *τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ ὄντα* heißen muß: der aus dem Glauben Jesu ist, so ist so viel mit aller Bestimmtheit erwiesen, daß in 3, 22 (den objektiven Gebrauch des Genetivs vorausgesetzt) nur die Stellung *διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ* zu der Übersetzung führen könnte: durch Glauben an Christum Jesum. Diese Stellung wird aber von keiner einzigen Handschrift dargeboten. Die Varianten zeigen nicht eine Änderung der Stellung, sondern der Lesart. Wenn der cod. Alexandrinus liest: *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, so ist das eine theologische Korrektur, die in richtiger Beobachtung des paulinischen Sprachgebrauchs die Berechtigung zu dem herkömmlichen Verständnis der Stelle schaffen will. Die Korrektur des Vaticanus: *διὰ πίστεως Χριστοῦ* ist weniger gelungen. Denn dieser Ausdruck könnte an sich noch beides bedeuten: „Glaube Christi" und „Glaube an Christum". Die versuchten Korrekturen sprechen für die Echtheit von *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* (אCDEFGKLP), und so wird das sprachliche Ergebnis unanfechtbar sein. Aber um so lauter erhebt sich die Frage: Wie rechtfertigt sich sachlich der Ausdruck „Glaube Jesu Christi"? Wie paßt er in den Rahmen der paulinischen Verkündigung? Die nun abgeschlossene sprachliche Untersuchung fordert von selbst den Übergang zur theologischen.[19])

II. Theologische Untersuchung.

§ 7. Die Bedeutung der Worte *διὰ πίστεως* in Röm. 3, 25.

Bevor ich von den Ergebnissen des sprachlichen Teiles Gebrauch mache, gebe ich in der Erörterung der Stelle Röm. 3, 25 der theologischen Untersuchung einen selbständigen Ausgangspunkt.

---

[19]) Ich gebe zum Schluß die Zahlen für die Häufigkeit der verschiedenen Benennungen des Herrn im Römerbrief: *Χριστός* 33, *κύριος* 16, *Ἰησοῦς* 2 — *Χριστὸς Ἰησοῦς* 14, *κύριος Ἰησοῦς* 2, *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς* 1, *ὁ κύριος*

Müssen wir auch hier vom Glauben Jesu reden, so tritt der sachliche Beweis zum sprachlichen hinzu, und das Resultat ist doppelt gesichert.

In Kap. 3 hängt V. 25 so mit V. 24 zusammen, daß in letzterem von der Gegenwart die Rede ist (*δικαιούμενοι*, bezogen auf *ὑστεροῦνται*), in V. 25 dagegen von einer einmaligen That der Vergangenheit (*προέθετο*). Für die Erklärung im einzelnen ist die allgemeine Anschauung des Apostels von der neuen Gottesoffenbarung in Christo maßgebend, die er oft genug im Römerbriefe darlegt. An der Herstellung unseres Heiles ist Gott und Christus gleichermaßen beteiligt. Gottes Gnade hat sich darin erzeigt, daß er seinen Sohn in die Welt gesandt, ihn zum Gericht über die Sünde in den Tod gegeben 8, 3 und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt hat 4, 25. Von Christi Leistung aber, durch dessen Gehorsam viele gerecht werden 5, 19, redet er so, daß er zwischen der einmaligen, grundlegenden Bedeutung seines Todes und der gleichmäßig fortdauernden Wirkung seines Lebens scharf unterscheidet. Da wir noch Sünder waren, starb Christus für uns 5, 8; als Feinde wurden wir mit Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes 5, 10. Der Tod Christi hat ein Friedensverhältnis zwischen Gott und der sündigen Menschheit hergestellt, das an sich und von Gott aus bestünde, auch wenn kein Mensch glaubte; durch Glauben aber wird der einzelne gerechtfertigt und des Friedens teilhaftig 5, 1. Und nun gilt von den Gläubigen: nachdem wir durch seinen Tod versöhnt sind, werden wir um so gewisser gerettet werden durch sein Leben 5, 10. Die Gläubigen leben in Christo, der nicht mehr stirbt 6, 9; sie haben in der dauernden Wirkung, die von dem Lebendigen aus-

---

ἡμῶν Χριστός 1, *Ἰησοῦς Χριστός* 5, *Ἰησοῦς ὁ κύριος ἡμῶν* 1 — *Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ κύριος ἡμῶν* 5, *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός* 4, *κύριος Ἰησοῦς Χριστός* 1 (*ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* 6). *κύριος* in alttestamentlichen Citaten ist nicht mitgerechnet. — Der Sprachgebrauch in den übrigen Briefen ist wiederholt zur Vergleichung beigezogen worden; eine vollständige Berücksichtigung liegt außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung. Ich verweise vorläufig auf die Zusammenstellungen von Weiß, Lehrbuch der bibl. Theologie des N. T. § 61a Anm. 3 (Thessalonicherbriefe), § 76a Anm. 1 u. 2 (die vier Hauptbriefe), § 110b Anm. 2 (die Pastoralbriefe).

geht, die Herrschaft über die Sünde und die Anwartschaft auf die eigene Auferweckung 6, 10—23.

Diese Grundzüge treten auch an unserer Stelle hervor, mit der Einschränkung jedoch, daß in dem ganzen Abschnitt, dem sie angehört, 3, 21—26, der Nachdruck nicht auf der Wirkung des Heils auf die Gläubigen, sondern auf seiner Herstellung, auf der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes liegt. Die Rechtfertigung, die wir geschenkweise erhalten, und deren Grund die Gnade Gottes ist, vermittelt sich V. 24 *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, d. h. dadurch daß in Christo Jesu Befreiung aus der Schuldhaft und damit Vergebung der Sünden (vgl. Ephes. 1, 7) vorhanden ist. Der Ausdruck weist auf die Zahlung eines Lösegeldes (*λύτρον*) hin und damit aus der Gegenwart auf die Vergangenheit zurück. Der Relativsatz, der sich an *Χριστῷ Ἰησοῦ* anschließt, bringt die Thatsache der Vergangenheit: *ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* V. 25.

Die Stellung des Subjektes trennt den Satz in zwei Teile. Der erste Teil lautet: „welchen vorstellte Gott ...“ Bei der Übersetzung des Verbums ist zu beachten, daß es als Aorist eine Handlung in der Vergangenheit bezeichnet, andrerseits daß es medialer Aorist ist, also nicht gleich *προέθηκεν*. Das mediale *προτίθεσθαι* bezeichnet eine Handlung, bei der das Subjekt von sich aus das Objekt aus seiner bisherigen Verbindung entläßt und vor sich hin stellt; so gebraucht es der Apostel 1, 13 von einem objektiv gewordenen Vorsatz, der aus dem subjektiven Bereich vorübergehender Gefühlsregung oder unbestimmten Wünschens herausgetreten ist.[20]) Die That, durch welche das Lösegeld für die Sünder bezahlt wurde, ging von Gott aus; Gott stellte Christum, den er in die Welt gesandt hatte 8, 3 und dessen er nicht verschonte 8, 32, dar als *ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*. Diese zusammengehörenden Worte[21]) bezeichnen den Beitrag Christi zu der Er-

---

[20]) Das Verbum begegnet nur einmal noch bei Paulus: Eph. 1, 9 *κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ*. Wir treffen hier den nämlichen Gesichtspunkt. — Zu Röm. 3, 25 vgl. Wilke-Grimms Lexikon s. v. *προτίθημι*: medio significari videtur sui ipsius filium fuisse eum, quem proponeret cf. Rom. 8, 32.

[21]) So z. B. v. Hofmann, Römerbrief (1868) S. 113. — Die Präposi-

lösungsthat Gottes. — Der exegetische Streit über ἱλαστήριον ist alt, und es herrscht noch keine Übereinstimmung über das Wort, wenn auch der Ausleger, die es, trotzdem der Artikel fehlt, gleich „Sühndeckel der Bundeslade“, כַּפֹּרֶת nehmen, immer weniger werden.[22]) Die Anspielung tritt zu unvermittelt auf, als daß sie von den Lesern hätte verstanden werden können. Nach dem exegetischen Grundsatze, daß man von der zunächst liegenden Erklärung ausgehen muß, dürfte man auch zu der neutrischen Form (= Sühnemittel) nur dann greifen, wenn die maskulinische Beziehung, die durch ὃν προέθετο nahe gelegt wird, unmöglich wäre. Das ist sie aber mit nichten. v. Hofmann meint zwar (a. a. O. S. 114): „Als Mask. kann der Apostel ἱλαστήριον nicht gedacht haben, da es wohl ἱλαστήρια gab, aber nicht ἱλαστήριοι“ und „Christus ist Sühne, ἱλαστήριον, wie er Luk. 2, 30 Heil, σωτήριον heißt.“ Aber so gut Paulus Tit. 2, 11 die Gnade Gottes σωτήριος nennt, so gut kann er Christum als ἱλαστήριος, als Sühner bezeichnen. Mit Recht ist daher Fricke [23]) zu der Erklärung „sühnend = expians“ zurückgekehrt, welche schon die griechisch-lateinischen Handschriften der paulinischen Briefe, codd. Claromontanus und Boernerianus, darbieten (= propitiatorem).

Christus, den Gott als Sühner darstellte, war dies διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι. Klar ist die letzte Bestimmung: in seinem Blut, in seinem Kreuzestod vollzog sich die Sühnung. Daß man aber διὰ πίστεως auf den heilsaneignenden Glauben der Gläubigen bezieht, unterliegt den schwersten Bedenken.

Fürs erste handelt der Relativsatz von dem einmaligen historischen Faktum des Todes Christi, durch welchen Gott, da die Menschen, auch die späteren Christen, noch Feinde waren 5, 10,

---

tionalausdrücke würden auf προέθετο zu beziehen sein bei der Stellung: ὃν ἱλαστήριον προέθετο ὁ θεὸς διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.

[22]) So Delitzsch in der hebr. Übersetzung des N. T. und im Römerbrief (1870) S. 79; Cremer in seinem Wörterbuch 5. A. S. 436; Ritschl auch in der neuesten Aufl. der chr. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II 3. Aufl. S. 172.

[23]) Der paulinische Grundbegriff der δικαιοσύνη θεοῦ erörtert auf Grund von Röm. 3, 21—26 (1887) S. 62—64. Vgl. auch van Hengel, interpretatio epistolae Pauli ad Romanos Tom. I (1855) p. 327—29.

die Welt mit sich selber versöhnte (2. Kor. 5, 19). Mag man nun *διὰ πίστεως* auf *ἱλαστήριον* (in irgend welchem Sinne) oder auf *προέθετο* beziehen: was soll das heißen, daß die Versöhnungsthat Gottes in Christo *διὰ πίστεως* der Gläubigen vermittelt war? Man hat kein Recht, den Gedanken dahin umzubiegen, daß man sagt, die Sühnung komme eben nur den Glaubenden zu gute. Denn nicht von der Wirkung der Sühnung in der Gegenwart, sondern von ihrer Herstellung in der Vergangenheit ist in dem Relativsatz die Rede. Und diese vollzog sich nicht durch Glauben der Menschen. Denn darin besteht das anbetungswürdige Wunder der Liebe Gottes in Christo, daß er für die ganze Menschheit eine Sühnung der Sünde beschaffte und den Zorn von ihr wandte, dem sie um ihrer Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit willen verfallen war 1, 18.

Zum anderen entspricht die gewöhnliche Deutung von *διὰ πίστεως* nicht den folgenden Worten. Die That Gottes in Christo, die in der Mitte der Zeit sich vollzog, hat ebenso rückwirkende wie vorgreifende, eine neue Zeit heraufführende Bedeutung. Christi Opfertod war auch die Sühne für die Vergangenheit, da Gott in Langmut die Sünden übersah. Man zerstört aber die Verbindung dieser Aussage mit dem Relativsatz, wenn man in diesem nur eine durch Glauben vermittelte Sühnung gelehrt findet. Inwiefern hat doch die Gerechtigkeit Gottes im Blute Christi die gegen Juden und Heiden geübte, zuwartende Nachsicht während der Vergangenheit ausgeglichen, wenn der Opfertod Christi nicht an und für sich die Sühnung brachte, sondern diese — nur durch heilsgeschichtlichen Glauben, wie ihn Abraham hatte (*διὰ πίστεως*), oder noch spezieller durch den christlichen Glauben (*διὰ τῆς πίστεως*) [24]) sich subjektiv vermittelt? Man übersieht, daß die Glaubens-Vermittelung, welche den einzelnen an der geschehenen Sühnung teilnehmen läßt, da durchaus

[24]) Fricke (a. a. O. S. 66 Anm. 54) entscheidet sich für die Variante, *διὰ τῆς πίστεως* (BEKLP), die jedoch nur eine Korrektur der ursprünglichen Lesart im Sinne der gewöhnlichen Erklärung ist. Denn *ἡ πίστις* verhält sich meistens zu *πίστις*, wie *ὁ νόμος* zu *νόμος*. Der bestimmte Artikel verengert gewöhnlich den Begriff des heilsgeschichtlichen Glaubens zu dem der neuen Gottesoffenbarung in Christo entsprechenden Glauben, wie andrerseits den Begriff von Gesetz überhaupt zu dem alttestamentlichen Gesetz.

nicht am Platze ist, wo von dem geschichtlichen Eintritt der ein für allemal giltigen, sühnenden Gottesthat gehandelt wird. [25])

Zum dritten ist die Beziehung von διὰ πίστεως auf den sühnenden Christus so notwendig, als sie in der bisher abgewiesenen Richtung unmöglich ist. Die That der Sühnung ist durch Gott und Christus geschehen; auch von Christus, nicht von Gott allein stammt Gnade und Friede, die sich jetzt auf die Gläubigen ergießen 1, 7. Nun hebt ohnehin die Form des Satzes: ὃν προέθετο ὁ θεός die Urheberschaft Gottes an der Herstellung des Heiles stark hervor. Ohne den Zusatz διὰ πίστεως sänke Christus zur völligen Passivität eines alttestamentlichen Opferlammes herab, das stumm und willenlos den Tod erleidet. Es ist der Vorzug des leidenden Gerechten in Jes. 53 vor dem Schlachtlamm, daß er willentlich seinen Mund nicht aufthut und sich mit Bewußtsein in das Leiden ergibt, das über ihn ergeht. Die höchste Aktivität im Leiden wird durch den Zusatz διὰ πίστεως unserem Herrn Christus zugeschrieben, und dadurch erst erhält sein am Kreuz verströmendes Blut sühnende Kraft in den Augen Gottes. Man halte nicht entgegen, daß in Kap. 5, 9, wo der Ausdruck ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ wiederkehrt, der hier für so notwendig erachtete Zusatz διὰ πίστεως fehle. Dort ist nicht von dem Verhalten Christi zu Gott während seines Opfertodes die Rede, sondern von unserer im Kreuzestode gegründeten Rechtfertigung; hier genügt die Andeutung der objektiven Thatsache. Warum redet

[25]) Auch Weiß (in der siebenten Auflage von Meyers kritisch-exeg. Handbuch über den Römerbrief 1886 S. 179) berücksichtigt den Zusammenhang unserer Stelle mit εἰς ἔνδειξιν ∾ ἁμαρτημάτων nicht genug. Er lehnt zwar die Beziehung von διὰ (τῆς) πίστεως auf προέθετο mit der ganz richtigen Bemerkung ab, daß „die göttliche That, wodurch er den Menschen ein Sühnmittel proponierte, nicht durch den menschlichen Glauben vermittelt sein kann", kommt aber dann zu der Deutung, daß „Gott ein Sühnmittel proponierte, das mittelst des Glaubens seine sühnende Kraft und Wirkung empfängt". Aber nicht die Proponierung eines Sühnemittels, dessen Wirkung anders als die der alttestamentlichen Sühnemittel vom subjektiven Glauben der Menschen abhängt (ein hier fern liegender Gedanke), war nach den klaren Worten des Apostels die Absicht Gottes, sondern die „thatsächliche Erweisung seiner Gerechtigkeit" (Weiß S. 181). Die Worte εἰς ἔνδειξιν u. s. f. bestätigen, besonders durch den Hinblick auf die Vergangenheit, daß in dem Relativsatz nur von der objektiven, ein für allemal geschehenen Thatsache des Opfertodes Christi die Rede ist.

doch der Apostel z. B. Phil. 2, 6ff., wo er Christum darstellt, von seinem Ausgang aus Gott bis zu seiner Erhöhung zu Gott so nachdrücklich von seiner *ὑπακοή*? Warum findet er in dem Umstand „er ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz" den Grund seiner Erhöhung? Die Antwort liegt in dem Abschnitt Röm. 5, 12—21; aus ihm konnten auch die römischen Christen die Bedeutung des Glaubens Jesu ersehen. Hier konnten sie lernen, daß in dem Opfertod Christi mit der objektiven Thatsache die subjektive Bedingung (Glaubensgehorsam des zweiten Adam) sich verbunden hat. Vereinigten sie die beiden Aussagen Röm. 5, 9: *δικαιωθέντες ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* und Röm. 5, 19: *διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί* miteinander, so hatten sie den Kommentar zu Röm. 3, 25: *ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*. Sie mußten dann die Stelle so verstehen, wie wir meinen; es ließ ja der Apostel auch sonst erkennen, daß *ὑπακοή* und *πίστις* für ihn synonyme Begriffe waren (vgl. Röm. 16, 19: *ἡ ὑμῶν ὑπακοὴ εἰς πάντας ἀφίκετο* mit Röm. 1, 8: *ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ*).

Ich fasse das nunmehr begründete Verständnis des Verses zusammen: *ὃν* (= *Χριστὸν Ἰησοῦν*) *προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*. Gott beschaffte die Sühnung der sündigen Menschheit. Er sandte Christum in die Welt, damit er das Lösegeld bezahle. Nun hängt der Mensch Jesus Christus (Röm. 5, 15) am Kreuz, Gottes Auge ist auf ihn gerichtet. Es ist die Stunde, da sich das Geschick der Menschheit entscheidet. Der erste Adam fiel im Garten des Paradieses; wird der zweite Glauben halten am Stamme des Kreuzes? Wird sein Gehorsam die furchtbare Kluft überbrücken, die sich zwischen Gott und ihm aufgethan hat? Er allein ermißt ihre Weite; er war zuvor beim Vater, und nun hängt er als ein Fluch am Holze. Bei niemand findet er Hilfe; völlig allein gelassen, wie kein Mensch zuvor und keiner nach ihm, ist er in seinem Todeskampfe; die Freunde sind geflohen, die Feinde spotten sein; er hängt da in der Finsternis als ein von Gott Verlassener. Da lernte Jesus Christus Gehorsam an seinem Leiden (Hebr. 5, 8); da ist er der Anfänger und Vollender unseres Glaubens geworden (Hebr. 12, 2). Als er den Kelch der Leiden trank, vor dem er in Gethsemane

gezittert, und die satanische Versuchung (Bist du Gottes Sohn, so steig' herab vom Kreuz), wie einst in der Wüste, von sich wies und fest blieb im Glauben und seine einzige Zuflucht zu Gott nahm und es bezeugte, daß sein Werk vollbracht sei, das verloren war in der Menschen Augen, und seinen Geist in des Vaters Hände befahl, da war er unser „Sühner durch Glauben in seinem Blute", da vollbrachte er unsere Erlösung. Dank sei ihm dafür in Ewigkeit.

§ 8. Zusammenfassende Erklärung des Abschnittes Röm. 3, 21—26.

In diesem Abschnitt ist an drei Stellen, wie wir zu erweisen versucht haben, vom Glauben Jesu die Rede; in 3, 22 und 26 waren sprachliche Gründe, in 3, 25 sachliche entscheidend. Es schließt sich naturgemäß eine übersichtliche Betrachtung des ganzen Abschnittes an. Wir wollen sehen, wie an den zwei zuvor besprochenen Stellen die sachliche Auslegung zu der sprachlichen stimmt, und in welcher Beleuchtung der ganze Abschnitt unter dem neuen Gesichtspunkte erscheint, den wir gefunden haben.

Vorbemerkungen.

In dem Teile des Römerbriefes, welchem der Abschnitt 3, 21—26 angehört, treten *δικαιοσύνη* und *πίστις* als herrschende Hauptbegriffe hervor. Es gilt, Verwandtschaft und Unterschied der beiden festzustellen.

Fürs erste ist von *δικαιοσύνη* und *πίστις* nur auf dem Offenbarungsgebiete die Rede. Die Gerechtigkeit Gottes offenbart sich in dem Evangelium 1, 17; der Mensch wird gerecht aus Glauben 3, 28. Glaube aber setzt eine vorhergehende Offenbarung voraus; dieser Satz gilt so unbedingt, daß auch das Widerspiel des Glaubens, die *ἀπιστία* nur auf dem Gebiete der Offenbarung auftritt: 3, 3; 4, 20; 11, 20. 23. Es ist der von Gliedern des Offenbarungsvolkes ausgesagte oder von ihnen (wie von Abraham 4, 20) abgewiesene Ungehorsam wider die Offenbarung. Auf dem Gebiete

des naturwüchsigen Völkertums und wider das ungläubige Israel offenbart sich nicht δικαιοσύνη, sondern ὀργὴ Gottes 1, 18 (vgl. 5, 9 σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς). „Gerechtigkeit" Gottes steht im Gegensatz zum „Zorne" Gottes; schon hieraus ergibt sich, daß unter Gottes Gerechtigkeit hier nicht Strafgerechtigkeit verstanden sein kann.

Fürs zweite gilt von diesen, wie von den andern Gütern der Offenbarung, daß sie von Gott durch Christum zu den Menschen gebracht worden sind. Ich lenke die Aufmerksamkeit auf den stehenden Gebrauch des Apostels, alle gute und alle vollkommene Gabe, die durch Christum den Menschen zu teil wird, zuvörderst als ein Gott angehöriges Gut oder als eine ihm zukommende Eigenschaft zu bezeichnen: von ihm steigt sie durch Christum zu den Menschen herab. Ich gebe Beispiele aus dem Römerbrief.

Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) erscheint als Eigenschaft Gottes 3, 5 (an dieser Stelle nach dem Zugeständnis aller Ausleger), als Eigenschaft Christi 5, 21; sie wird schließlich zur Eigenschaft des Gläubigen 4, 5. — Der Apostel redet von der Gnade (χάρις) Gottes 3, 24, des einen Menschen Jesu Christi 5, 15 oder des Herrn 16, 20; er erwähnt aber auch die Gnade „τὴν δοθεῖσάν μοι ἀπὸ τοῦ θεοῦ" 15, 15. Ähnlich ergießt sich der Friede (εἰρήνη) von Gott und dem Herrn Jesu in die Herzen der Gläubigen 1, 7; vgl. 14, 17. — Von der Liebe (ἀγάπη) sagt Paulus geradezu: die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen 5, 5; also eine Eigenschaft Gottes ist menschliche Eigenschaft geworden. Aber die Liebe Gottes ruht in Christo Jesu, unserem Herrn, 8, 39, von dessen Liebe nichts uns scheiden kann 8, 35. — Nicht anders verhält es sich mit der Herrlichkeit (δόξα) Gottes. Diese, die Eigenschaft des unvergänglichen Gottes 1, 23, wird zur Eigenschaft der Kinder Gottes 8, 21, die an uns soll offenbaret werden 8, 18. Die Sünder dagegen ermangeln ihrer 3, 23.[26]) Vermittelt wird die δόξα Gottes den Menschen

[26]) v. Hofmann (Römerbrief 1868 S. 109) unterscheidet zwischen der Herrlichkeit Gottes 1, 23 und der göttlichen Herrlichkeit (des Menschen) 3, 23 oder 5, 2, ebenso wie zwischen der Gerechtigkeit Gottes 3, 5 und der göttlichen Gerechtigkeit (des Menschen) 3, 21 oder 10, 3. „Das eine Mal ist von der Gerechtigkeit, der Herrlichkeit die Rede, welche Gotte dem gerechten und herr-

durch die δόξα Christi, wie namentlich 2. Kor. 3, 18 zeigt; „wir alle, die Herrlichkeit des Herrn abspiegelnd, werden zu demselbigen Bilde umgestaltet, von Herrlichkeit aus zu Herrlichkeit hin.“ [27]) — Dieselbe Beobachtung machen wir nun auch bei dem Zentralworte der paulinischen Verkündigung, bei πίστις. Es ist höchst beachtenswert, daß Paulus (und zwar er allein) von einer πίστις τοῦ θεοῦ redet 3, 3 [28]) und sie der ἀπιστία τινῶν gegenüberstellt. Der Gegensatz zwischen „Treue Gottes“ und „Unglaube der Menschen“ beweist, daß dem Apostel die Spaltung des Begriffes πίστις in die Bedeutungen „Treue“ und „Glaube“, zu der uns die deutsche Sprache nötigt, nicht in den Sinn gekommen ist.[29]) Es steht mit πίστις wie mit ἀγάπη. Wie die Liebe in unseren Herzen ein Ausfluß der Liebe Gottes ist, so verdanken wir unsere πίστις der πίστις Gottes, welche διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ sich geoffenbaret hat. Die nächste Stelle für πίστις nach Römer 3, 3

---

lichen eignet, das andere Mal von der göttlichen Gerechtigkeit oder Herrlichkeit des Menschen.“ Das ist gewiß richtig; aber beide Redeweisen stehen in engster Verbindung. Das Wesen der Offenbarung besteht darin, zu zeigen, wie Gottes herrliche Eigenschaften sich in Christo den Menschen mitteilen. Die Übersetzung „Ehre vor Gott, Herrlichkeit vor Gott“ hat v. Hofmann mit Recht abgewiesen.

[27]) „ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν“ bedeutet nicht „von einer Herrlichkeit zur andern“, sondern bezeichnet die Bewegung von der Herrlichkeit des Herrn aus zu unsrer eigenen Herrlichkeit; dies beweist der erklärende Zusatz: καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος „als vom Herrn des Geistes aus“.

[28]) Man sieht, wie im paulinischen Sprachgebrauch der Genetivus subjectivus überwiegt. — Anders schreibt Markus 11, 22: ἔχετε πίστιν θεοῦ. Vgl. dagegen: ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεόν 1. Thess. 1, 8.

[29]) Vgl. Schlatter, der Glaube im neuen Testament (1885) S. 567: „Es bricht für den Gedanken der Briefe, was wir als Treue und Glauben scheiden, nicht auseinander. ∾ Die πίστις empfängt ihren Inhalt aus der Stellung dessen, der sie übt; auf Gottes Seite ist sie die That der Hilfe und die Gabe des Reiches, auf des Menschen Seite ist sie Glaube, der auf sein Wort vertraut. Ganz analog ist 2. Tim. 2, 13 gedacht.“ In der Stelle 2. Tim. 2, 13 steht wieder der „treue“ Gott den „ungläubigen Menschen“ gegenüber: εἰ ἀπιστοῦμεν, ἐκεῖνος πιστὸς μένει. Vgl. zu dem Ausdruck 1. Kor. 1, 9; 10, 13 — 2. Kor. 1, 18 — 1. Thess. 5, 24 — 2. Thess. 3, 3 (πιστὸς ὁ κύριος); ferner Hebr. 10, 23 (πιστὸς ὁ ἐπαγγειλάμενος); 11, 11. Auch Petrus schreibt von dem πιστὸς κτίστης (1. Petr. 4, 19) und Johannes nennt Gott πιστὸς καὶ δίκαιος (1. Joh. 1, 9). Den singulären Ausdruck πίστις τοῦ θεοῦ hat Paulus sicherlich mit Rücksicht auf seine Zentrallehre angewendet.

ist 3, 22; man sieht, wie die *πίστις*, die göttlicher Art und Natur ist, nunmehr durch Jesum Christum in ihrer ganzen Fülle offenbar geworden ist; durch ihn ist sie menschliche Eigenschaft geworden, welche sich allen mitteilt, die in Christo Jesu sind. Auch *πίστις* gehört zu den göttlichen Eigenschaften, welche von Gott durch Christum uns zu teil werden. An sich ist nur Gott *πιστός*; nun aber heißen auch die Christen *πιστοί*.

Diese zweite Vorbemerkung erleidet durch die dritte eine Einschränkung. Da Gottes *πίστις* und *δικαιοσύνη* verwandte Begriffe sind, wie der Vergleich von 3, 3 und 3, 5 beweist, so könnte der Satz 3, 22 auch lauten: *πίστις δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας*; der Apostel zieht vor zu schreiben: *δικαιοσύνη θεοῦ*. Es ist dies der umfassendere und vollere Ausdruck, der die *πίστις* in sich schließt. Gott ist *πιστός*, weil er *δίκαιος* ist. Bei uns aber ist die *πίστις* die Quelle der *δικαιοσύνη*; unsere Gerechtigkeit ist Wirkung des Glaubens; wir sind als *πιστοὶ* auch *δίκαιοι*. So kommt es, daß mit der *δικαιοσύνη* auf Seite Gottes *πίστις* als entsprechendes Verhalten auf Seite des Menschen korrespondiert. Die Gottes *πίστις* erweisende Offenbarung seiner Gerechtigkeit ruft unsere zur Gerechtigkeit führende *πίστις* hervor. Doch damit treten wir in die Erklärung des Abschnittes selbst ein.

Erklärung von Röm. 3, 21—26.

„Nun aber ist, abgesehen von (irgend welchem) Gesetz, die Gerechtigkeit Gottes offenbar geworden, bezeugt von dem Gesetz und den Propheten: nämlich Gottes Gerechtigkeit durch den Glauben Jesu Christi für alle, die glauben." — Das richtige Verständnis dieses Satzes wird durch zwei, in ihrer Bedeutung nicht erkannte Fingerzeige vorbereitet. Es heißt *χωρὶς νόμου* und nicht *χωρὶς ἔργων νόμου* und zum andern *πεφανέρωται* und nicht *φανεροῦται*

Die Unterscheidung von *νόμος* und *ἔργα νόμου* gibt dem Apostel ein einfaches Mittel an die Hand, das auszudrücken, was wir schwerfällig durch den Zusatz von objektiv (objektive Ge-

setzesforderung) und subjektiv (subjektive Gesetzeserfüllung) unterscheiden. Lehrreich ist hierfür der vorhergehende Vers 20 und dann V. 28. Die objektive Bedeutung des Gesetzes besteht darin, daß es Sündenerkenntnis zu vermitteln bestimmt ist (vgl. 5, 20; 7, 7 u. a.); Gerechtigkeit würde es nur dann wirken können, wenn es vollständig erfüllt würde 2, 13; 10, 5; weil aber subjektive Erfüllung des pneumatischen Gesetzes (7, 14) dem Fleische unmöglich ist, darum gilt der Satz: *ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ* 3, 20. Er wird ergänzt durch die ebenfalls ganz auf subjektivem Gebiete liegende Aussage 3, 28, daß der Mensch durch Glauben gerechtfertigt wird *χωρὶς ἔργων νόμου*. Die Worte *χωρὶς νόμου* in V. 21 kündigen demnach von vornherein an, daß im folgenden ein objektives Rechtfertigungs-Prinzip zur Aussage kommt, das sich von *νόμος* unterscheidet. Christus ist „des Gesetzes Ende" 10, 4. Auf der Vermittelung durch Christum liegt in dem Satze 3, 22 der Nachdruck, nicht auf dem subjektiven Glauben, dessen Gegensatz der Apostel eben nicht durch *νόμος*, sondern durch *ἔργα νόμου* ausgedrückt hätte. Gott rechnet dem Gläubigen Gerechtigkeit zu *χωρὶς ἔργων* 4, 6; aber seine Gerechtigkeit ist offenbar geworden — durch den Glauben Jesu Christi *χωρὶς νόμου*.

„Sie ist offenbar geworden", schreibt der Apostel und nicht: „sie wird geoffenbart". Er redet also von der ein für allemal geschichtlich erfolgten Offenbarung, deren Wirkung in der Gegenwart fortdauert, die aber nicht selber sich täglich erneuert. Bei der herrschenden Auslegung des Satzes wäre das Präsens *φανεροῦται* unumgänglich notwendig; ebenso wie 1, 17 von der täglich im Evangelium sich vollziehenden Offenbarung *ἀποκαλύπτεται* steht. Die Ausleger reden an unserer Stelle von dem „Präsens der vollendeten Handlung", vgl. 2, 25; 7, 2; 14, 23, ziehen aber die daraus sich ergebende Folgerung nicht. v. Hofmann erklärt (a. a. O. S. 105): Die Gottesgerechtigkeit ist in die Wirklichkeit eingetreten, wo sie zuvor nicht zu sehen gewesen war. Aber wo bleibt dann die vollendete Handlung, wenn er weiterhin dieselbe Gerechtigkeit, deren Erscheinung *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* vollendet ist, hier als eine durch Glauben an Jesum Christum sich vermittelnde bezeichnet findet? Die von Weiß angeführte Parallelstelle Hebr. 9, 26 erläutert nicht nur das Perfekt, sondern

den ganzen Gedanken: *νυνὶ δὲ ἅπαξ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωται.* [30]) Diese Offenbarung ist einmal „durch den Glauben Jesu Christi in seinem Blute“ erfolgt; ihre Wirkung genießen die Gläubigen.

Es ist ein günstiger Umstand, daß durch den bisherigen Gang der Untersuchung der alte und endlos scheinende Streit über die Bedeutung von *δικαιοσύνη θεοῦ* in 3, 21 von vornherein entschieden ist. Ich brauche mich nicht mehr mit den verschiedenen Auffassungen auseinanderzusetzen. Das hat in scharfsinniger, in der Polemik meist glücklicher Weise Fricke gethan; er selber ist auf halbem Wege stehen geblieben. [31]) Die richtige Auffassung, daß hier von der „thatsächlich erschienenen, heilskräftigen Gerechtigkeit Gottes in Christo“ die Rede ist, hat A. Michelsen vorgetragen; ich verweise auf seinen trefflichen Aufsatz. [32])

Das nächstliegende Verständnis, das dem Leser sich zuerst anbieten mußte, ist hier das richtige. Wenn die Römer des „Apostels Worte unbefangen nach den Gesetzen des ihnen bekannten griechischen Sprach- und Schreibgebrauches“ [33]) lasen, versuchten sie, die Genetive in 3, 21 und 22 zunächst als Gen. subiectivi aufzufassen, und da sie hierbei zu einem guten Sinn kamen, beruhigten sie sich dabei. Es fiel ihnen nicht ein, anzunehmen, daß unter *δικαιοσύνη θεοῦ* in 3, 22 etwas anderes zu verstehen sei als in 3, 5 und in 3, 26 wieder etwas anderes als in 3, 22: so sprunghaft und verwirrend hat Paulus nicht geschrieben. Die jetzt geoffenbarte *δικαιοσύνη θεοῦ* ist d i e Eigenschaft Gottes, ver-

---

[30]) „Einmal ist er geoffenbart worden, und damit war es gethan, wie das Perfektum *πεφανέρωται* besagt“ schreibt v. Hofmann im Kommentar zum Hebräerbrief (1873 S. 370). Dann hat aber doch wohl *πεφανέρωται* in Röm. 3, 21 dieselbe Bedeutung.

[31]) Schlagend wird von Fricke (a. a. O. S. 19 ff.) der Nachweis geführt, daß der Genetiv nicht, wie man ihn jetzt gewöhnlich faßt, gen. originis sein kann.

[32]) Luthardts Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1884 S. 133—138.

[33]) Worte Klostermanns in der Einleitung zu seinen „Korrekturen zur bisherigen Erklärung des Römerbriefs“ (1881) S. 2. Die Vorteile, welche die ersten Leser vor den späteren gelehrten Exegeten voraus hatten, sind hier sehr gut aufgezählt.

möge deren er auf eine mit seinem heiligen Wesen übereinstimmende Weise das Heil der sündigen Menschheit beschafft; sie kann nur an Christo erkannt und gelernt werden, durch den sie offenbar geworden ist. Bezeugt aber ist sie von dem Alten Testamente, dessen Kern das Bekenntnis ist: Jahve — unsere Gerechtigkeit (Jerem. 23, 6; 33, 16).[34] Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in der jetzigen Heilszeit hat den Zweck, beides zu zeigen, daß Gott gerecht ist und rechtfertigt. Verbindet man V. 26 mit V. 21, so erhält man den Satz: *θεὸς πεφανέρωται ∾ δίκαιος καὶ δικαιῶν (τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ)*. Gott ist durch Christum geoffenbart worden — die Personen sind als Gen. subjectivi Träger der Handlung —, und zwar Gottes Gerechtigkeit durch den Glauben Jesu Christi. Da das Gesetz unvermögend war, Gerechtigkeit zu wirken, hat Gott *χωρὶς νόμου* einen neuen und doch alten, von der Verheißung im voraus bezeugten Weg des Heils in Christo beschritten. Diese neue Offenbarung durch Christum liegt als in der Gegenwart vollendet da und erstreckt ihre Wirkung *εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας*. Anders als in 1, 17 (*εἰς πίστιν*) ist hier das Ziel der durch Christum geschehenen Offenbarung Gottes persönlich bezeichnet; um so überflüssiger und ungeschickter wäre die vorausgreifende sachliche Bezeichnung „durch Glauben an Jesum Christum", da doch dieser Glaube die erst nachher erwähnten Personen voraussetzen würde! Und wie störend wäre der Gedanke in dem ganzen Abschnitte, der Gottes heilwirkende Offenbarung als durch Christum vollendet darstellt! Kann hier wirklich Christus nur als Objekt des Glaubens in Betracht kommen? Man behauptet zwar vielfach (so auch Fricke a. a. O. S. 32), daß beide Vermittelungen vom Apostel betont seien: die subjektive durch den Glauben und die objektive durch Jesum Christum. Fricke meint S. 34, daß zwei gleichgewichtige Momente in größter Prägnanz zu einem Begriffe zusammengedrängt seien. Aber wie sollte diese Behauptung sprachlich begründet werden können? Wenn ein Substantivum mit einem Genetiv verbunden ist, so kann immer nur das eine oder der andere be-

[34]) Michelsen erinnert a. a. O. an Stellen wie Jes. 62, 1; 1, 27; 46, 13; 45, 24; 51, 5. 6. 8; 56, 1, besonders 53, 11: Und durch sein Erkenntnis wird er, mein Knecht, der Gerechte, viele gerecht machen.

tont sein, und zwar liegt es in der Natur der Sache, daß beim objektiven Genetiv das regierende Nomen, das der Träger einer Beziehung ist, beim subjektiven Genetiv die Person, der eine Sache eignet, den Nachdruck hat. Man hat also nur die Wahl, entweder tautologisch zweimal den Glauben betont zu sehen (durch Glauben an Jesum Christum — auf alle Gläubigen) oder den Genetiv als subiectivus zu fassen, so daß der Ton auf Jesus Christus liegt, durch dessen Glauben die Gerechtigkeit Gottes offenbar geworden ist. Inwiefern *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* zur Vermittelung der Gerechtigkeits-Offenbarung Gottes gedient hat, kann hier noch nicht vollständig gezeigt werden; ich verweise auf den nächsten Paragraphen, der vom Glauben Jesu handelt. Es genügt vorläufig die Aussage, daß thatsächlich Gottes Gerechtigkeit durch den Glauben Jesu Christi offenbar geworden ist, sofern das ganze Erlösungswerk des Heilandes, die Erweisung seines Gehorsams bis zum Kreuzestode in den Ausdruck *πίστις* zusammengefaßt erscheint.

In den Worten *εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας*, welche das Ziel der Offenbarung bezeichnen, sind zwei Bestimmungen enthalten. Es ist erstens die Universalität des Heiles ausgesagt und zweitens als einzige Bedingung der Anteilnahme der Glaube genannt. Wie das Mittel, so das Ziel. Gott, der nicht nur der Juden, sondern auch der Heiden Gott ist (3, 29), hat ohne Zuthun des Gesetzes sich in Christo für alle offenbart. Und wie zur Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes Jesu Christi heilsvermittelnder Glaube notwendig war, so hat es diese Offenbarung auch auf heilsaneignenden Glauben abgesehen, den sie bei allen wirken will. Auf diesen Glauben beziehen sich die Verse 27—31, nachdem die Verse 23—26 die in *πάντας* ausgesagte Universalität des Heiles nach drei Seiten hin näher beleuchtet haben.

Die Allgemeinheit des Heils entspricht erstens dem allgemeinen Bedürfnis der sündig gewordenen und der Herrlichkeit Gottes ermangelnden Menschheit; sie äußert sich zweitens in dem geschenkweisen (und darum universalen) Empfang der Gerechtigkeit aus der Gnadenhand Gottes mittelst der in Christo Jesu vorhandenen Befreiung aus der Schuldhaft; sie ist drittens aufs tiefste begründet in dem genugsamen Opfer des Kreuzestodes

Christi, dessen universale Wirkung nicht nur in der Heilszeit der Gegenwart hervortritt, sondern der auch mit rückwirkender Kraft die Langmut Gottes in der Vergangenheit rechtfertigt. Christus, den Gott als Sühner darstellte, war dies durch Glauben in seinem Blute, um in doppelter Beziehung die heilschaffende Gerechtigkeit des heiligen Gottes zu erweisen. Die zwei parallelen, mit εἰς ἔνδειξιν und πρὸς ἔνδειξιν beginnenden Zweckbestimmungen schließen sich nicht an den ersten Teil des Relativsatzes προέθετο ὁ θεός, sondern an den zweiten: ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι an; nur so erklärt sich sowohl der Mangel des Reflexivums und der Hinzutritt des nachgesetzten αὐτοῦ bei dem zweimaligen τῆς δικαιοσύνης als auch die Wiederholung von τοῦ θεοῦ nach ἀνοχῇ. Christus hat in freiwilligem Gehorsam sein eigenes Blut vergossen, um zu zeigen, daß Gott gerecht war, wenn er die Sünden, die zuvor geschehen sind in der Zeit der Geduld Gottes (vgl. 2, 4), übersehen hat: Christi sühnendes Todesleiden offenbart die Berechtigung der göttlichen πάρεσις der Sünden während der Vergangenheit und der göttlichen ἄφεσις der Sünden (vgl. 4, 7) in der Jetztzeit des Heiles. Stärker als hier kann die objektive und universale Wirkung des in der Mitte der Zeiten geschehenen Todes Christi nicht betont werden. Er begründet den Aufschub des Gerichtstages, der ἡμέρα ὀργῆς (2, 5), in der alten Welt und ermöglicht, was noch mehr ist, die Vergebung der Sünden in der Gegenwart, die freilich der subjektiven Vermittelung durch πίστις bedarf. Der Artikel bei der Wiederholung von ἔνδειξις (πρὸς τὴν ἔνδειξιν) deutet an, daß die Erweisung der Gerechtigkeit Gottes, welche in der Jetztzeit erfolgt, als eine völlig bestimmte und den Begriff abschließende erscheint; Gottes heilwirkende Gerechtigkeit steht nun in vollem Einklang mit seinem heiligen Wesen; indem dieser Endzweck erreicht ist (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα), ist die Erweisung der Gerechtigkeit Gottes vollendet. [35])

[35]) Nur wenn πρὸς τὴν ἔνδειξιν in paralleler Weise die mit εἰς ἔνδειξιν begonnene Zweckbezeichnung fortsetzt, entgeht die Periode dem Vorwurfe einer monströsen und unverständlichen Häufung von Präpositionalausdrücken. Der Wechsel der Präposition (vgl. auch Weiß, Römerbrief S. 184) erklärt sich um so leichter, als sich an den zweiten Ausdruck die Bestimmung εἰς τὸ εἶναι κτλ.

Mit den Worten τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, welche die Ausführung über die Universalität des Heiles in Christo schließen, wendet sich der Apostel zu der in Vers 27—31 erfolgenden Erörterung der subjektiven Heilsaneignung d. h. zur Erklärung der Worte τοὺς πιστεύοντας in Vers 22. In dem Abschnitte Vers 23—26 war von der objektiven Herstellung des für alle bestimmten Heiles die Rede; es ist bezeichnend genug, daß der Apostel den Übergang zum subjektiven Glauben mit einer Wendung macht, die noch einmal πίστις Ἰησοῦ als objektives Rechtfertigungs-Prinzip scharf hervorhebt. Der Ausdruck ὁ ἐκ πίστεως Ἰησοῦ hat seinen geraden Gegensatz in οἱ ἐκ νόμου 4, 14. Wie in 3, 21, stehen νόμος und πίστις Ἰησοῦ als verschiedene Prinzipien einander gegenüber, von denen der einzelne ausgeht, um sich durch sie so oder so bestimmen zu lassen. In 4, 14 sind mit οἱ ἐκ νόμου κληρονόμοι diejenigen bezeichnet, welche „sich Gesetz das Mittel sein lassen, zu dem verheißenen Besitztume zu gelangen" (v. Hofmann a. a. O. S. 144). So ist mit ὁ ἐκ πίστεως Ἰησοῦ nicht der gemeint, der „den Glauben Jesu" hat, sondern derjenige, welcher in πίστις Ἰησοῦ den objektiven Grund seiner eigenen Rechtfertigung erblickt, der also den Heilsglauben des Mittlers, durch welchen χωρὶς νόμου die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart ist, als das von Gott geordnete Mittel ansieht, gerecht zu werden. Der Ausdruck hat seine Parallele in 4, 16: τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ. Von dem kann man sagen, daß er aus Glauben ist, „der mit seinem ganzen Sein aus Glauben heraus entsteht; bei dem sich der Glaube als Prinzip und Wurzel der ganzen Existenz erweist".[36]) Die Formel betont das Grundlegende und insofern Einzigartige, das dem Glauben Abrahams „welcher ist unser aller Vater" 4, 16 und in noch ganz anderer Weise dem Glauben Jesu innewohnt; aber auf diesem

---

anschließt, wie an den ersten διὰ τὴν πάρεσιν κτλ. So verläuft der Satz ganz harmonisch. Dies zeigt sich deutlich, wenn man ihn (von ὃν προέθετο ὁ θεός an) in Absätzen laut vorliest. Der Brief wurde zunächst vorgelesen, und die römischen Christen hörten ihn. Man prüfe einmal, ob man je beim Hören der Worte zu einem solchen Verständnis der Verse 24—26 gelangen kann, wie es z. B. Otto (Kommentar zum Römerbrief 1886 I S. 241) vorträgt.

[36]) In diesem Sinne verwende ich Schlatters Worte (der Glaube im neuen Testament) S. 344.

Glaubensgrunde erbaut sich dann des einzelnen Glaube; es gleicht dieser einem Zweige, den der Glaubensbaum hervortreibt. Oder wie der Apostel später in dem Bilde vom Ölbaum ausführt: der Gläubige trägt nicht die Wurzel, sondern die Wurzel ihn; darum hat er keinen Grund sich zu rühmen und zu überheben (11, 18).

Auch an unserer Stelle eröffnet der Apostel die Besprechung der subjektiven Heilsaneignung mit der Frage: Wo bleibt da das Rühmen? und gibt die Antwort: Es wurde ausgeschlossen. Der Blick auf das außer uns durch Christum erworbene Heil treibt zur Demut und schließt allen Selbstruhm aus. Die Richtigkeit der oben gegebenen Erklärung wird vollends bestätigt durch den Ausdruck *νόμος πίστεως*, der dem *νόμος τῶν ἔργων* gegenübersteht (V. 27). Das mosaische Gesetz ist eine Ordnung, Norm, ein *νόμος*, der Werke fordert; das neue Offenbarungs-Prinzip, *πίστις Ἰησοῦ*, ist auch eine Norm, aber eine soche, welche Glauben fordert. So sehr diese Norm allen Selbstruhm zerstört, so sehr verbürgt sie andrerseits die Bedeutung und Wirkung des von ihr geforderten Glaubens. Mit der zwingenden Kraft eines Schlusses (*λογιζόμεθα*) ergibt sich aus dem Satze: „Gottes Gerechtigkeit ist durch Glauben Jesu Christi offenbar geworden für alle Glaubenden, abgesehen von Gesetz" die Folgerung: „gerechtfertigt wird durch Glauben der Mensch, abgesehen von Gesetzeswerken". Man sieht, wie die Begriffe einander entsprechen; es ist die Anwendung der objektiven, allgemeinen Norm auf den subjektiven, besonderen Fall. Gottes geoffenbarte Gerechtigkeit ist der Grund der Rechtfertigung des Menschen; dem heilsvermittelnden Glauben Jesu Christi entspricht der heilsaneignende Glaube des einzelnen; das universale „für alle" kehrt wieder in dem allgemeinen Wort „Mensch" (ob Jude oder Heide, es gilt für alle); die Ablehnung von *νόμος* als Offenbarungs-Prinzipes wird hier zur Ablehnung der Gesetzeswerke als Rechtfertigungs-Mittels. Gott ist e i n e r, der Juden und Heiden rechtfertigt; und e i n e s ist das Mittel, durch welches Beschneidung und Vorhaut gerechtfertigt werden: Glaube. Den Unterschied von *ἐκ πίστεως* und *διὰ τῆς πίστεως* erklärt Otto mit Recht durch den Hinweis auf die angestammten und die eingepfropften Zweige des Ölbaums 11, 17 ff.; bei den Juden war „*πίστις* seit

Abrahams Zeiten ein, so zu sagen, einheimisches Gewächs, den Heiden war sie dagegen erst durch die Predigt des Wortes zu übermitteln".[37]) Dafür wird den Heiden sofort ἡ πίστις mitgeteilt, d. h. der Glaube in seiner vollendeten Erscheinung, wie er der Offenbarung Gottes durch Christum entspricht. Mit nochmaliger Betonung der neuen „Ordnung", des νόμος der jetzigen Heilsökonomie schließt der Apostel. Die Beseitigung des mosaischen Gesetzes als Rechtfertigungs-Prinzipes öffnet durchaus nicht der Willkür und Ordnungslosigkeit Thür und Thor. „νόμον ἱστάνομεν" ruft der Apostel aus. Was ist diese „festgestellte Ordnung"? Er hat sie 1, 17 auf den kürzesten Ausdruck gebracht; sie lautet: ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, aus Glauben (Jesu) zu Glauben (der Gemeinde). Ich komme sofort auf diese Stelle zu sprechen.

§ 9. Der Glaube Jesu Christi in der Darstellung des Römerbriefes.

Das Ergebnis der bisherigen Untersuchung würde feststehen, auch wenn sonst keine Stelle des Römerbriefes vom Glauben Jesu reden würde. Nun dient aber Kap. 1 V. 17 dem bisher Gefundenen zu erwünschtester Bestätigung. Die Verwandtschaft der Verse 1, 17 und 3, 22 ist anerkannt.[38]) Schon in dem Thema des Römerbriefes, wie man 1, 16 und 17 genannt hat, kommt das Glaubensgesetz, die Bewegung „von Glauben zu Glauben" zum Ausdruck, wie in 3, 22. Wir müssen die beiden Verse genauer ansehen und dann weiterhin aus dem Römerbrief alles zusammenstellen, was, wenn auch nicht dem Worte, so doch dem Inhalt nach sich auf den Glauben Jesu bezieht und sein Wesen erläutert.

---

[37]) Otto, Kommentar zum Römerbrief I 243.

[38]) Vgl. z. B. Godets Kommentar zu dem Brief an die Römer (deutsch von Wunderlich) I 1881 S. 163: „Die Ergänzung διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ 3, 22 ist die Wiederholung und Entwickelung der ersten Ergänzung ἐκ πίστεως 1, 17 und das folgende: εἰς πάντας (καὶ ἐπὶ πάντας) τοὺς πιστεύοντας ist die Entwickelung der zweiten Ergänzung in demselben Verse 1, 17: εἰς πίστιν." Nur hält Godet in der herkömmlichen Weise den Gen. Ἰησοῦ Χριστοῦ für den objektiven Genetiv.

Der Vorsatz des Apostels, nach Rom zu kommen, dessen Ausführung außer ihm liegende Hindernisse bisher vereitelt haben, ist, wie Kap. 1 V. 14 ausführt, darin begründet, daß er als der Heidenapostel der ganzen Welt sich verpflichtet weiß. Mit der Pflicht verbindet sich aber bei ihm die innere Bereitwilligkeit; er thut gerne, was ihm zu thun befohlen ist. Woher stammt seine Freudigkeit? Warum schämt er sich der Heilsbotschaft nicht, obwohl sie, wie er wohl weiß, Juden und Griechen so viel Anstoß bietet? Den Grund gibt V. 16 b an: „Kraft Gottes ist (das Evangelium) zum Heile jedem Glaubenden, sowie dem Juden zuerst, so auch dem Griechen.“[39]) Einer so heilskräftigen Botschaft braucht sich der Apostel freilich nicht zu schämen.

Der Satz betont nachdrücklich, daß das Evangelium die Kraft hat, alle Menschen, die außerdem verloren wären, durch den Glauben zu retten. Das Wort *σωτηρία* ist der Gegensatz zu dem allgemeinen Verderben der sündigen Menschheit, welche der Zornes-Offenbarung Gottes unterliegt 1, 18 ff. Alle brauchen Rettung, und allen, die glauben, bringt das Evangelium Rettung, weil es eine Kraft Gottes ist. Gott selbst ist der tiefste Grund der Kraft des Evangeliums. Diesen Satz begründet der Apostel in V. 17; in diesem Verse liegt daher der Nachdruck ebensosehr auf dem Subjekte, *δικαιοσύνη θεοῦ*, wie in V. 16 auf der Angabe der Wirkung, die von dem Evangelium ausgeht.

Das Evangelium ist eine Kraft Gottes, weil Gottes Gerechtigkeit darin geoffenbaret (enthüllt) wird. Man sieht, wie der Zusammenhang dazu nötigt, *θεοῦ* bei *δικαιοσύνη* ebenso wie bei *δύναμις* als Gen. subjectivus zu nehmen. Jedenfalls ist dies die einfachste Auffassung, zu der auch das Verbum *ἀποκαλύπτεται* am

---

[39]) So übersetze ich mit C. Weizsäcker, das neue Testament (2. Aufl. 1882) S. 294 — trotz Klostermann, Korrekturen S. 14 ff. Das Richtige in Klostermanns Ausführungen hat Weiß (Meyers Kommentar zum Römerbrief, 7. Aufl.) S. 72 zur Geltung gebracht. Die in *τε* ~ *καί* betonte Gleichmäßigkeit ist wider den jüdischen Partikularismus gerichtet, aber nicht wider die Priorität des jüdischen Volkes. Ich erinnere an die schon besprochene Ausführung des Apostels 3, 30: Die *περιτομή*, die Nachkommenschaft Abrahams, wird *ἐκ πίστεως* gerecht, die *ἀκροβυστία διὰ τῆς πίστεως*. In dem *ἐκ πίστεως* liegt das *πρῶτον* begründet. Vgl. S. 36 und 37.

besten stimmt. Wie außerhalb des Evangeliums „Zorn Gottes“ V. 18 geoffenbaret wird, so in ihm „Gerechtigkeit Gottes“. *ἀποκαλύπτειν* heißt etwas Verborgenes, ein *μυστήριον* enthüllen 16, 25. In dem zunehmenden Sündenverderben, in den bis zum Unmenschlichen sich steigernden Greueln der Heidenwelt enthüllt sich (für die sehenden Augen des Apostels) das Zornesgericht Gottes wider alle menschliche Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit; dagegen tritt im Evangelium die heilschaffende Gerechtigkeit Gottes aus der Verborgenheit des göttlichen Ratschlusses ins Licht der Erfüllung hervor — *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*.

Es ist bekannt, wie viel Schwierigkeiten die Worte *ἐκ πίστεως* der herkömmlichen Auslegung bereiten. Man hat sie aus Verlegenheit auf *δικαιοσύνη θεοῦ* (im Sinne von „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“) beziehen wollen; aber dagegen streitet, wie v. Hofmann (Römerbrief 1868 S. 23) mit Recht betont, die Wortfolge. Die Worte *ἐκ πίστεως* „benennen — fährt v. Hofmann fort — Glauben als das Vorausgehende, in dessen Gefolge die Offenbarung geschieht, und *εἰς πίστιν* wiederum Glauben als das Nachfolgende, auf das es mit ihr abgesehen ist.“ Gewiß; aber wenn man diese Worte im herkömmlichen Sinne versteht, so dreht sich die Auslegung im Kreise herum. Es ist eine unmögliche Vorstellung, daß Glaube, welcher Wirkung der Offenbarung ist (*εἰς πίστιν*), in demselben Subjekte zugleich Voraussetzung der Offenbarung sein soll (*ἐκ πίστεως*). Denn wenn Glaube schon vorher da ist, braucht er durch die Offenbarung nicht mehr erst gewirkt zu werden; und umgekehrt: wenn es Aufgabe der Offenbarung ist, Glauben zu wirken, so kann er nicht vorher schon da sein. Die Gleichheit des Ausdruckes verbietet, an verschiedene Glaubensstufen derselben Person zu denken oder gar die Worte *ἐκ πίστεως* zur Glaubensempfänglichkeit herabzudrücken. Überdies — was fordert der Zusammenhang? Es soll mit dem Satze bewiesen werden, daß das Evangelium eine Kraft Gottes ist; wenn aber die im Evangelium sich offenbarende Gerechtigkeit Gottes von dem vorausgehenden Glauben der Menschen abhängt, wo bleibt dann Gottes wirkende Kraft? Ihre Wirkung ist beides: *ἐκ πίστεως* und *εἰς πίστιν*. Der letztere Ausdruck ist klar. Glaube ist das Ziel der Offenbarung; nur dem gläubigen Auge enthüllt sich das

Geheimnis der Gerechtigkeit Gottes. Indem die Offenbarung Glauben schafft, stellt sie die Bedingung her, an welche nach V. 16 das Heil geknüpft ist. Auch in dieser Beziehung begründet der V. 17 den vorhergehenden. Aber dann können die Worte ἐκ πίστεως nicht von derselben Person gelten, in welcher das Evangelium Glauben wirkt; sie müssen in engem Zusammenhang mit ἀποκαλύπτεται von einer anderen Person ausgesagt sein, von der aus der Strom der Offenbarung sich auf die Gläubigen ergießt.

Man ist in einem Satze, der das Thema des Römerbriefes angibt, berechtigt, die Frage zu erheben: Wo ist Christus? Bezeichnet doch der Apostel die Botschaft von „Christo Jesu, unserem Kyrios" 1, 4 als den Inhalt des Evangeliums Gottes. Wo ist Christus? Die herrschende Auslegung findet ihn nur versteckt und indirekt angedeutet, sofern der Glaube, den die Heilsoffenbarung wirkt, auf Christum sich bezieht. Uns gibt der ganze Gang der Untersuchung das Recht, in den Worten ἐκ πίστεως den heilsvermittelnden Glauben Jesu ausgedrückt zu finden; der Glaube Jesu ist in der That „das Vorausgehende, in dessen Gefolge die nun im Lauf gehende Offenbarung geschieht" (v. Hofmann). Und nicht Jesu Glaube allein, sondern er selbst, der Heilsmittler, ist genannt in dem prophetischen Worte, das der Apostel als direkte Weissagung auf den Messias anführt: „Der Gerechte aber — aus Glauben wird er leben" (Habak. 2, 4).

Nur mit Widerstreben trennt man sich von Luthers Erklärung des Prophetenwortes, von der Segensströme auf die Christenheit ausgegangen sind. Aber der Quell dieses Segens bleibt unverschüttet, auch wenn der Apostel das Wort auf Christum angewendet hat, das Luther lediglich vom gerechtfertigten Christen verstand. Ich sage mit Michelsen: „Die biblische und kirchliche Lehre von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott aus Gnaden allein durch den Glauben, dieser articulus stantis et cadentis ecclesiae, steht fest genug; sie bedarf nicht der künstlichen Stützen durch eine dogmatisch beeinflußte Exegese." Was Michelsen mit Beziehung auf 3, 22 schrieb,[40]) das erstrecke ich auch auf 1, 17. Ich hoffe,

[40]) Vgl. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1884 S. 134.

daß das Verständnis des Verses, wie es sich aus dem Bisherigen ergibt, sogar zur tieferen Begründung der Rechtfertigungslehre dienen wird. Luthers Glaube erweist sich als der Glaube des Apostels Paulus, auch wenn Luthers Exegese an einzelnen Stellen verbessert werden kann. Seine „Vorrede“ zum Römerbrief nimmt, wie Luthardt mit Recht betont,[41]) unter allen Würdigungen des Briefes die erste Stelle ein. Aber jede Zeit hat ihre besondere Aufgabe und ihre besondere Gabe dazu. Luther hat uns vom Gesetzeszwange Roms befreit und zu der in Christo begründeten Freiheit des Christenmenschen geführt; das that er in Kraft des Wortes Gottes, wie es Paulus im Kampfe mit den judaistischen Richtungen seiner Zeit bezeugt hat. In unseren Tagen versenkt man sich in das Geheimnis der menschlichen Entwickelung unseres von Gott gekommenen Heilandes; auch hier zeigt des Apostels Paulus Lehre vom zweiten Adam den Weg. Vom Glauben Jesu zu reden, wie Paulus von ihm geredet hat, dazu sind erst in unserer Zeit wieder die Voraussetzungen vorhanden. Der Versuch, „Blicke“ zu werfen „in das Seelenleben Jesu“, hat die Theologen des 16. Jahrhunderts nicht beschäftigt; und hätten sie sich an eine solche Aufgabe gemacht, so wären sie von ihren Zeitgenossen nicht verstanden worden. Heute gehört ein solcher Versuch zu den Lieblingsarbeiten der Theologen; sie wissen, daß sie damit einem weitverbreiteten Bedürfnisse entgegenkommen.[42])

---

[41]) Kurzgefaßter Kommentar von Strack-Zöckler, Neues Testament, dritte Abteilung (1888) S. 297.

[42]) Vgl. Leuschners „Blicke in das Seelenleben Jesu“ in Beyschlags protest. Blättern, Dez. 1889. Ein Buch zu schreiben über „das Selbstbewußtsein Jesu“, wie es Grau gethan hat (Nördlingen 1887), gehört zu den Aufgaben der heutigen Theologie. Dabei versteht es sich von selbst, daß sich auch schon in früheren Zeiten Ansätze zur Lehre vom „Glauben Jesu“ finden. Es verlohnte sich der Mühe, alle die an eine solche Betrachtungsweise anklingenden Stimmen zu sammeln — bis herab zu dem in der Kerkerluft des Hohentwiel entstandenen Gebetsliede des Generalmajors Philipp Friedrich Rieger (1723—82): Gläubiger Jesu, auf Vertrauen Wollt'st du dein Reich alleine bauen, Das dir der Vater zugesagt. Von außen, innen ganz beraubet, Hast du doch stille fortgeglaubet Und bliebst im Zagen unverzagt. Herr, ich vertraue dir; Nur bitt' ich: schenke mir Deinen Glauben. Jesu, Jesu, hilf mir dazu, Daß ich so gläubig sei, wie du. (Württembergisches Gesangbuch, Stuttg. 1848 Nr. 123). — „Daß selbst das Gottesbewußtsein Christi ein Glauben war (schreibt Franz Fauth, die

Ich versuche, alle die Gründe zusammenzustellen, welche dafür sprechen, daß der Apostel die Habakuk-Stelle messianisch gefaßt hat. — Zunächst sind wir durch den Zusammenhang des V. 17 mit dem vorhergehenden zu dem neuen Verständnis des Citates gekommen. Dieser Gesichtspunkt ist sehr zu betonen. Der Nachdruck liegt in V. 17 auf der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium, sofern diese Offenbarung es ist, welche die in V. 16 hervorgehobene kräftige Wirkung der Heilsbotschaft begründet. Die Wirkung ist an die Bedingung des Glaubens geknüpft (V. 16); darum ist auch V. 17 als Ziel, worauf es die Offenbarung abgesehen hat, „Glaube" genannt (εἰς πίστιν). Aber der Nachdruck des begründenden Satzes liegt nicht in der (wiederholten) Angabe des Zieles; in engerer Verbindung mit ἀποκαλύπτεται steht ἐκ πίστεως — die Angabe der Quelle, von der aus die Offenbarung strömt. In der Aussage, daß im Evangelium Gottes Gerechtigkeit sich offenbart „von Glauben aus", besteht der Fortschritt des Gedankens. Dann folgt aber von selbst, daß das begründende Schriftwort, zu dem der Apostel mit den Worten „wie geschrieben stehet" übergeht, nicht einen Beleg für das Glaubensziel bringt, sondern die Aussage beweist, daß Glauben es ist, von dem aus die Gerechtigkeits-Offenbarung Gottes erfolgt. Sie ist einmal erfolgt durch den Glauben Jesu Christi (3, 22) und erfolgt stetig in dem Evangelium, das sein im Glauben vollbrachtes Heilswerk verkündigt (1, 17).

Wie der Zusammenhang der Stelle für unsere Auffassung spricht, so auch der Wortlaut des Citates aus dem Propheten Habakuk.[43]) Diese Anführung beweist nicht, was sie nach der herkömmlichen Deutung beweisen soll: sie bringt aber einen voll-

---

wichtigsten Schulfragen auf dem Boden der Psychologie, Gütersloh 1878, S. 148 Anm.), steht uns fest. Aber wie spricht er von seinem Glauben! Und was war das für ein Glaube! Ein Glaube, der sich von dem Schauen nur psychologisch unterscheidet."

[43]) Da es nur auf die Auffassung des Apostels Paulus, der die Stelle abweichend von der Septuaginta anführt, und nicht auf das Verständnis des Prophetenwortes an sich ankommt, so kann hier die Frage auf sich beruhen, wie die Stelle im Zusammenhang der prophetischen Rede zu deuten ist. Ein ähnliches Beispiel messianischer Deutung eines frei angeführten Prophetenwortes liefern die Stellen 9, 33 und 10, 11 in Bezug auf Jes. 8, 14 und 28, 16.

kommen zutreffenden Beweis für das bisher aus dem Zusammenhang gewonnene Verständnis des V. 17. Beide Punkte sind näher zu erörtern.

Nach der gewöhnlichen Auffassung soll der apostolische Satz, daß die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes auf Glauben abziele, in seinem Einklang mit der alttestamentlichen Schrift nachgewiesen werden; den Worten „εἰς πίστιν“ (so sagt man) gelte der Beweis. Wie müßte dann aber das beweisende Schriftwort lauten? Ich sehe nur zwei Möglichkeiten, die aber beide an dem klaren Wortlaut der Stelle scheitern. Es müßte (das ist die eine Möglichkeit) geschrieben stehen: ὁ πιστεύων ζήσεται — und in der That geben sich seit Beza viele Ausleger die erdenklichste Mühe, den Glaubensbegriff in das Subjekt hineinzuzwängen und die unmögliche Konstruktion zu befürworten: ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως d. h. der infolge Glaubens Gerechte wird leben. Hätte der Apostel dies Verständnis der Stelle erzielen wollen, so hätte er schreiben müssen: ὁ ἐκ πίστεως δίκαιος, wie er 10, 6 von ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη redet. Da der Ausdruck ἐκ πίστεως offenkundig, wie in der Habakuk-Stelle selbst, so auch in des Apostels Anführung zu dem Verbum ζήσεται gehört, so wäre die herkömmliche Deutung, um sich behaupten zu können, genötigt, das Subjekt des Citates zu ändern. Der Glaube, den das Evangelium erzielen will, macht aus Sündern Gerechte und verschafft Gerechtigkeit und Leben den ungerechten Menschen, die unter das verdammende Urteil 3, 10 fallen (οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς). Wenn also das Citat lauten würde: ὁ δὲ ἄδικος (oder ὁ ἀσεβής) ἐκ πίστεως ζήσεται, dann würde es beweisen, was es nach der üblichen Auffassung beweisen soll. Was wir 4, 5 lesen: „Demjenigen, welcher glaubt an den, der den Gottlosen gerecht macht, wird sein Glaube gerechnet zur Gerechtigkeit“, das wäre dann auch der Inhalt des Citates; nur schade, daß das Prophetenwort nicht von ὁ ἀσεβής, sondern von ὁ δίκαιος redet!

Wie steht indes die Sache, wenn wir die Weissagung messianisch deuten und unter „dem Gerechten“ Christum verstehen?

[44]) Wenn statt „εἰς πίστιν“ dastände: „εἰς σωτηρίαν“, wäre die Erklärung von Weiß (a. a. O. S. 76) richtig, „das Citat zeige, daß das Evangelium eine Gotteskraft ist, welche Errettung erzielt.“

Wird dann bewiesen, was dem Zusammenhang nach des Beweises bedarf, daß nämlich Gerechtigkeit Gottes im Evangelium geoffenbart wird, und daß diese Offenbarung aus Glauben heraus erfolgt? Die Frage ist leicht zu beantworten. Wenn der von Gott gesandte Messias, der Sohn Gottes, der „Gerechte", der Inhalt des Evangeliums ist, dann offenbart sich natürlich in letzterem die „Gerechtigkeit" Gottes. Und wenn es von diesem „Gerechten" gilt, daß er „aus Glauben leben wird", so ist auch bewiesen, daß „Glaube" das Offenbarungswerk vermittelt hat; woraus sich dann von selbst ergibt, daß die Offenbarung auch auf Glauben abzielt. Denn wenn es zur Herstellung der Offenbarung heilsvermittelnden Glaubens bedurfte, um wie viel mehr ist dann die Heilsaneignung vom Glauben abhängig. So wird im Evangelium Gerechtigkeit Gottes geoffenbart „von Glauben zu Glauben".

Der letzte Zweifel an der Notwendigkeit, die Stelle 1, 17 messianisch zu fassen, wird schwinden, wenn diese Fassung sich als eine dem Gesichtskreis der Leser des Römerbriefes naheliegende erweist. Nun war aber die Bezeichnung Christi als des Gerechten ein Gemeingut der apostolischen Verkündigung; sie wird auch in der Predigt nicht gefehlt haben, welche den Gliedern der römischen Gemeinde zuerst den Glauben vermittelte. Wie Stephanus seine Richter „Verräter und Mörder des Gerechten" genannt hat, „dessen Zukunft die Propheten verkündigt haben" (Acta 7, 52), so ruft Petrus dem über die Heilung des Lahmen verwunderten Volke zu: „Den Heiligen und Gerechten habt ihr verleugnet" (Acta 3, 14) und weist es auf den „Fürsten des Lebens" hin. Mit dem mündlichen Zeugnis stimmt die schriftliche Verkündigung überein. „Christus ist einmal gestorben um der Sünden willen, der Gerechte für die Ungerechten" schreibt Petrus (1. Petr. 3, 18); und Johannes erinnert den bußfertigen Sünder daran, daß „wir einen Fürsprecher beim Vater haben, Jesum Christum, den Gerechten" (1. Joh. 2, 1). Dem Paulus selbst aber war in einer bedeutungsvollen Stunde seines Lebens Jesus als der „Gerechte" verkündigt worden; Ananias bezeugte ihm, daß ihn Gott verordnet habe, den Gerechten zu sehen (Acta 22, 14). Ananias wandte damit eine Bezeichnung auf Jesus an, welche die alttestamentliche

Weissagung von dem kommenden Messias gebraucht hatte.[45]) Namentlich in Jes. 53 erscheint der Knecht Jahves als der Gerechte, welcher um der Sünden des Volkes willen getötet, aber von Gott aus dem Tode zu Macht und Sieg erhoben wird. In diesem Sinne verstand Paulus das Weissagungswort des Propheten Habakuk. Auch seine Leser konnten ihn verstehen, wenn er darin den ganzen Lebensgang des Messias angedeutet fand, der, von Gott gekommen, im Glauben um der Sünden willen das Widerspiel des Loses ertragen hat, das an sich den Gerechten treffen sollte, der aber dann aus Leiden und Tod zu einem Leben ewiger Herrschaft erhöht worden ist. Das Thema des paulinischen Evangeliums von „Christus Jesus, unserm Kyrios" kehrt am Schlusse der Einleitung des Römerbriefes, beim Übergang zum ersten Hauptteile, wieder[46]).

Wir wenden uns zur Ausführung dieses Themas im Römerbrief, um die weiteren Spuren des Glaubens Jesu zu entdecken, und richten dabei den Blick auf den dreifachen Gegensatz, dem gegenüber sich Christus als der Gerechte (*ὁ δίκαιος*), als der Glaubende (*ἐκ πίστεως*) und als der Lebendige (*ζήσεται*) innerhalb der Menschheit bethätigt hat und bethätigt, die zu erlösen er von Gott gekommen ist.

---

[45]) Vgl. Stellen wie Jerem. 23, 5 ff.; Jes. 42, 6; 45, 13 u. s. w. Indem der Messias, der Gerechte, kommt, erfüllt sich die Verheißung, daß „Jahve unsere Gerechtigkeit ist"; vgl. S. 32.

[46]) Man beachte, daß *ὁ δίκαιος* eine alttestamentliche Bezeichnung des Messias, *ζήσεται* aber der auch schon in der Weissagung (z. B. Jes. 53, 8. 10 oder Psalm 16, 8—11, vgl. Acta 2, 31) geprägte Ausdruck für die Erhöhung des Knechtes Jahves ist. Wenn nun beide Aussagen mit einander durch *ἐκ πίστεως* verbunden sind, so wird in dem einen Wort „Glaube", wie 3, 22 und 25, Jesu ganzes Heilwerk zusammengefaßt, und sein Glaubensgehorsam wird (wie Phil. 2, 8. 9) als Ursache seiner Erhöhung bezeichnet. — So nahe der Schluß liegt, daß Paulus auch in der Stelle Gal. 3, 11 das Citat aus Habakuk messianisch verstanden hat, so ist doch die Untersuchung dieser Frage, sowie der Stelle Hebr. 10, 38 (*ὁ δὲ δίκαιός μου* — mein Gerechter!) und das Ergebnis dieser Untersuchung für die Erklärung von Röm. 1, 17 von untergeordneter Bedeutung; es liegt daher diese Frage außerhalb des Bereiches der zunächst gestellten Aufgabe. Es gilt, den Römerbrief aus sich selbst, nur mit Beiziehung der auch den ersten Lesern zugänglichen Voraussetzungen, zu erklären.

Im ersten Hauptteil kommt der große Gegensatz zwischen Christus und der sündigen Menschheit zur Aussage. Nur der Gerechte hat uns helfen und die Gerechtigkeit Gottes offenbaren können. „Denn Gottes Zorn wird geoffenbart vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten“ (1, 18). Auf Erden lebt, wie der Apostel ausführt, ein Geschlecht von gottvergessenen, entarteten Sündern, die der Väter schuldvolles Erbe durch gesteigerte Laster vermehren; die mit und ohne Gesetz, Juden und Griechen, wider besseres Wissen und Gewissen sündigen; die dem vernichtenden Zornesgerichte Gottes verfallen sind. Der Gegensatz erreicht seine höchste Stufe in dem Nachweis, daß alle, Juden wie Griechen, unter der Sünde sind, und daß kein Gerechter da ist, auch nicht einer (3, 10). Wenn Gerechtigkeit auf Erden sich finden sollte, mußte sie von Gott kommen. „Nun aber ist abgesehen von Gesetz Gottes Gerechtigkeit offenbar geworden durch den Glauben Jesu Christi für alle, die da glauben“ (3, 21. 22).

Der Gegensatz zwischen Christus und der Sünde zieht sich fernerhin durch den ganzen Brief. In mannigfacher Weise, mit wiederholtem Hinweis auf die sich daraus ergebenden Folgen für den Christen, kehrt der Gedanke wieder, daß Christus um unserer Sünden willen in den Tod gegeben wurde (4, 25), daß nun aber die bisherige Herrschaft der Sünde über die Menschheit (5, 21) durch den Tod Christi, der ein für allemal der Sünde starb (6, 10), für immer gebrochen ist (vgl. 8, 3).[47] Aber mit dem einen Gegensatz verbindet sich ein anderer, der dann in den Vordergrund der Betrachtung tritt, wenn es gilt, die Art der heilsvermittelnden Leistung Christi und die Weise ihrer Aneignung näher zu bestimmen. Schon beim Nachweis der menschlichen Sünde war viel vom Gesetz die Rede; der Gesetzesbesitz der Juden wurde verglichen mit der Gesetzlosigkeit der Heiden und dabei gezeigt, daß jener nicht rechtfertigt, und daß diese nicht entschuldigt. Von da an aber, wo der Blick auf das Glaubenswerk Jesu gerichtet wird

---

[47]) Vgl. die Zusammenstellung und Besprechung aller der Stellen des Römerbriefes, die vom Tode Christi handeln, in v. Hofmanns Schriftbeweis (zweite Aufl. 1859) II 1 S. 336—356.

(3, 21—26), dessen Frucht nur im Glauben angeeignet werden kann, (3, 27—31), erscheint das Gesetz im Gegensatz zur Gnade, zum Glauben, zu Christus. Erwerb und Aneignung des Heils geschah und geschieht χωρὶς νόμου und χωρὶς ἔργων νόμου (3, 21. 28).

Wenn es richtig ist, daß die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben Jesu Christi, d. h. durch den Glauben des Gerechten offenbar geworden ist, dann trifft die Lehrweise nicht den Kern der paulinischen Verkündigung, nach welcher der Schwerpunkt des Werkes Christi in die gesetzliche Erfüllung des Gesetzes gelegt wird.[48]) Christus hat ja wirklich das Gesetz erfüllt, aber nicht unter dem Drucke des fordernden Buchstabens, sondern im Geiste des Glaubens und der Liebe. Der Gerechte ist geschieden von der Sünde; darum ist er aber auch frei vom Gesetz. Das Gesetz ist nicht da für den Gerechten, sondern für die Sünder (vgl. 1. Tim. 1, 9). Der Apostel sagt ausdrücklich, daß durch das Gesetz Erkenntnis der Sünde kommt (3, 20), und daß es zwischen eingekommen sei, damit die Übertretung voll werde (5, 20). Insofern wirkt das Gesetz heilsvorbereitend, indem es die Sünde steigert und zur Erkenntnis der Sünde verhilft. Aber der Kreuzestod Christi steht nicht unter dem Zeichen des Gesetzes, sondern unter dem Zeichen des Glaubens, und er darf nicht vom Gesetz aus (als gesetzliche Leistung), sondern er muß vom Glauben aus (als Glaubenswerk) beurteilt werden. Christus ist in jedem Betracht des Gesetzes Ende (10, 4).[49])

Der Gegensatz zwischen Gesetz und Glaube gelangt in dem Abschnitte über Abraham, den Vater aller Gläubigen (4, 1 ff.), zu eingehender Darstellung. An dem Beispiele Abrahams erörtert

---

[48]) So sagt z. B. Paul Speratus in seinem bekannten, herrlichen Glaubensliede ganz richtig vom Gesetz: „So ist es nur ein Spiegel zart, Der uns zeigt an die sündig Art, In unserm Fleisch verborgen," faßt aber dann Christi Werk in die Worte zusammen: „Das ganz Gesetz hat er erfüllt, Damit seins Vaters Zorn gestillt, Der über uns ging alle." Die Erfüllung des Gesetzes ist hier als gesetzliche Leistung gedacht.

[49]) Christus ist, wie der Sünde (6, 10), so dem Gesetz gestorben; nicht aber war sein Tod eine gesetzliche Leistung. In genauer Anwendung dieses Verhältnisses auf die Christen sagt der Apostel beides: νεκροὺς τῇ ἁμαρτίᾳ (6, 11) und ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ (7, 4).

der Apostel im Gegensatz zur Werkgerechtigkeit das Wesen des rechtfertigenden, heilsaneignenden Glaubens, um ihn vor der Vermengung mit gesetzlicher Gerechtigkeit zu schützen, welche Judenchristen so nahe lag. Aus der Aufgabe des Römerbriefes, ein vorläufiges Verhältnis herzustellen zwischen dem Heidenapostel und der ihm persönlich noch unbekannten Gemeinde der Welthauptstadt, erklärt es sich, warum die Lehrdarstellung vorzugsweise das subjektive Gebiet der Heilsaneignung und des christlichen Lebens behandelt, während die objektiven Thatsachen des Heils nicht so eingehend dargelegt sind, sondern meist nur kurz angegeben, im übrigen aber vorausgesetzt werden. So ist kein Abschnitt vorhanden, der in gleicher Ausführlichkeit vom Glauben Jesu redete, wie hier vom Glauben Abrahams und von dem rechtfertigenden Glauben überhaupt gehandelt ist. Und doch besteht zwischen dem Glauben Jesu und dem Glauben Abrahams bei aller Verschiedenheit so viel Ähnlichkeit, daß der in Rede stehende Abschnitt geeignet ist, auch das Wesen des Glaubens Jesu näher zu bestimmen. Abraham glaubte als ein Ungerechter an den, welcher den Gottlosen rechtfertigt; Jesus glaubte als der Gerechte. Das ist ein großer Unterschied. Aber wenn es weiter heißt: „Die Verheißung, die Abraham oder sein Same empfing, daß er die Welt zum Erbe haben sollte, ist nicht durch das Gesetz vermittelt, sondern durch die Gerechtigkeit des Glaubens“ (4, 13), so finden die beiden Bestimmungen, daß der Glaube sich an die Verheißung hält, und daß hierdurch, nicht aber durch Gesetz die Erfüllung der Verheißung vermittelt ist, in übertragenem Sinn auch auf Jesus Anwendung. Ich möchte diese Behauptung mit ein paar Worten ausführen.

Jesus ist durch seinen Glauben des Gesetzes Ende geworden, weil er, obwohl ein Glied des jüdischen Volkes und in dessen Ordnungen lebend, doch sein Verhältnis zu Gott, seinem Vater, nicht durch das Gesetz vermittelt sein ließ. Nicht die Forderungen des Gesetzes zu erfüllen, sondern den Willen des Vaters im Himmel zu thun, nannte er seine Speise (Joh. 4, 34). Der durch Liebe thätige Glaube (Gal. 5, 6; vgl. Röm. 13, 10), den Christus zuerst geübt hat, und den nun die Seinen bethätigen, ist ja Erfüllung des Gesetzes im höchsten Sinne, aber eine Erfüllung, die nicht das

Gesetz durch seine Forderung erzwungen hat, sondern die der Glaube in kindlichem Gehorsam erreicht. Jesu ganzes Leben war Glaube, sein Thun und sein Leiden. Gerade im Leiden „glaubte er (noch ganz anders als Abraham) Gotte, der da lebendig machet die Toten und rufet dem, das nicht ist, daß es sei. Er hat geglaubt auf Hoffnung, da nichts zu hoffen war, und zweifelte nicht an der Verheißung Gottes, sondern ward stark im Glauben und gab Gott die Ehre und wußte auf's allergewisseste, daß, was Gott verheißet, das kann er auch thun" (4, 17—21). Jesus überwand selbst im Glauben das Skandalon seines Kreuzes, das, mit dem Maßstab des Gesetzes gemessen, ein Ärgernis ist und bleibt (vgl. Matth. 16, 21 ff.). Die gesetzliche Frömmigkeit erkannte im irdischen Wohlergehen des Gerechten das Siegel des göttlichen Wohlgefallens; selbst Hiob, der so viel und schwer Geprüfte, erhielt nach der Leidenszeit den Vollbesitz seiner irdischen Habe wieder. Umgekehrt war nach gesetzlicher Bestimmung „verflucht jedermann, der am Holze hänget" (Gal. 3, 13). Und so hielten Jesu gesetzesstolze Feinde (auch der Pharisäer Saulus, bevor sich ihm der Lebendige offenbarte) den Gekreuzigten für verflucht und offenkundig für immer von Gott verlassen (Matth. 27, 41 ff.), und Jesu gesetzesbefangene Freunde gaben sein Erlösungswerk, auf das sie gehofft hatten, verloren. Aber am Kreuze siegte das Testament des Glaubens über das Testament des Gesetzes. Nach dem Gesetz war Jesus verflucht; aber glaubend rief er: Es ist vollbracht! Durch Glauben erlangte er als der rechte Same Abrahams (Gal. 3, 19) die Verheißung, das ihm versprochene Erbe der Welt. Es war ein Glaube, wie ihn niemand je auf Erden weder vorher noch nachher bewiesen hat oder beweisen konnte. Es war der Glaube des Gerechten. Dieser Glaube ist des Gesetzes Ende.[50])

[50]) Man lese einmal die Stelle Gal. 3, 22 ff. unter dem Gesichtspunkte des Glaubens Jesu, und man wird finden, daß Paulus hier Christus geradezu „den Glauben" genannt hat. Glaube und Gesetz stehen einander V. 23 gegenüber, wie V. 24 Gesetz und Christus. — Das johanneische Wort: *ὁ νόμος δια Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια* (= חֶסֶד וֶאֱמֶת) *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο* (Joh. 1, 17) würde in paulinischer Redeweise nach seinem zweiten Teil lauten: *ἡ πίστις διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.* Vgl. die Übersetzung: *τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν* Matth. 23, 23; ferner Acta 3, 16. (Im Johannes-Evangelium

Wir haben versucht, Jesu Glauben im Anschluß an den Glauben Abrahams zu beschreiben, wie Paulus den Glauben sich auf die Verheißung stützen läßt und von der Verheißung die Vermittelung durch Gesetz ausschließt. Ich gebe zu, daß diese Vergleichung nur der ziehen wird, der schon vorher überzeugt ist, daß Paulus vom Glauben Jesu redet. Aber inhaltlich wird die Parallele vollauf bestätigt durch den erhabenen Abschnitt, in welchem Paulus Jesum, den zweiten Adam, dem ersten Menschen gegenüberstellt (5, 12—21).[51]) Durch einen Menschen ist Sünde und Tod in die Welt gekommen, durch einen Gerechtigkeit und Leben. Wie sind die Vielen Sünder geworden? Durch eines Menschen Ungehorsam. Wie werden die Vielen gerecht? Durch des einen Gehorsam. Ungehorsam und Gehorsam stehen gegen einander; man kann nach paulinischem Sprachgebrauch dafür die weiteren Begriffe setzen: Unglaube und Glaube. Glaube ist umfassender als Gehorsam; er schließt, wie wir eben gesehen haben, das Trauen auf die Verheißung ein. Gehorsam hebt ein Merkmal des Glaubens scharf hervor: die kindliche Unterwerfung unter den Willen dessen, auf den man hört, an den man glaubt. Ich sage, die kindliche Unterwerfung. Denn wieder ist das Gesetz als heilsvermittelnd ausgeschlossen. Nicht einen Gesetzesgehorsam hat Christus geleistet: die Bedeutung des zwischen eingekommenen Gesetzes wird darauf beschränkt, daß die Übertretung voll werde; sondern die Gerechtigkeit, durch welche die Gnade herrscht zu ewigem Leben, besteht in Christi Glaubensgehorsam, der das Gegenbild ist zu Adams Unglaube und Ungehorsam. „Es gibt keinen Ausdruck, welcher geeigneter wäre, alles von Christo dem Heilsmittler Geleistete einheitlich zusammen zu schließen, als den Namen des Gehorsams. Da er sich als der Menschgewordene erniedrigte, war alles, was er that und sich widerfahren ließ, eine Beweisung von Gehorsam, solchem, den er auch leidend lernte und bethätigte (Hebr. 5, 8)".[52]) Christi Thun und Leiden war Gehorsam, war Glaube.

---

ist das Substantivum πίστις vermieden, so oft auch das Verbum πιστεύειν vorkommt.)

[51]) Vgl. über diesen Abschnitt Luthardts treffende Ausführungen in Strack-Zöcklers kurzgefaßtem Kommentar, dritte Abteilung (1888), S. 356 ff.

[52]) Fr. H. R. Frank, System der christlichen Wahrheit II (1880) S. 156.

„Der Gerechte entgeht mitten im Gerichte dem Tode und bleibt erhalten vermöge der ihm als Gerechten eigenen אֱמוּנָה d. h. des an Gott und seinem Wort festhaltenden Vertrauens, der trotz der widerspruchsvollen Gegenwart fest auf Gottes Verheißung bauenden Zuversicht, der fest ihm anhangenden Treue, mit einem Worte: des Glaubens.“ [53]) Adams Ungehorsam hatte seinen Tod und den Tod der von ihm stammenden sündigen Menschheit zur Folge; im Gegensatz dazu (und dies ist der dritte große Gegensatz, den wir jetzt ins Auge fassen) erscheint als Frucht [54]) des Glaubensgehorsams Jesu seine Auferweckung zu einem Leben, in welchem er allen denen ewiges Leben mitteilt, die ihm als ihrem Herrn anhangen. Christi Leben ist die Quelle unsres Lebens. Man merkt es der reichen Ausführung des Satzes im weiteren Verlaufe des Briefes an, daß diese Erfahrung im Mittelpunkt des eigenen Lebens des Apostels stand. Dadurch, daß Jesus sich ihm als der Lebendige offenbarte, war Paulus zum Glauben gekommen. In dem Lebendigen, der ihm erschien und mit ihm redete, sah er nun nicht mehr den vom Gesetzesfluch getroffenen, mit dem Kreuzestod bestraften Ungerechten (Jes. 53, 3. 4), sondern den Gerechten, „welcher ist um unsrer Sünden willen dahingegeben und um unsrer Rechtfertigung willen auferwecket“ (4, 25). War er vorher in dem Wahne gestanden, als thue er Gott einen Dienst durch Verfolgung der Christengemeinde, so wußte er nun, daß nur der Gotte lebt, der in Christo Jesu ist, unserem Herrn (6, 11). Daß wir lebend und sterbend des Herrn sind, daß alle die, welche in Christo sind, nichts und niemand scheiden kann von der Liebe Gottes und von dem ewigen Leben, das bildete nun den Ruhm und Preis seines Lebens; eine Reihe von Stellen des Römerbriefes gibt davon Zeugnis (vgl. 14, 8; 8, 38; 6, 23; 5, 10. 11 u. s. w.).

Doch bevor wir uns zum subjektiven Gebiet des christlichen

---

[53]) Franz Delitzsch, messianische Weissagungen (1890) S. 121 (zu Habakuk 2, 4).

[54]) Das Wort „Frucht“ entspricht besser als der Ausdruck „Lohn“. Letzterer würde an Gesetz und Werk erinnern (vgl. 4, 4); „Frucht“ aber läßt die Auferweckung als notwendiges Ergebnis des Glaubensgehorsams des Gerechten erscheinen.

Glaubens wenden, ist noch die Frage zu beantworten, ob die Beschreibung des Lebens, in welches Christus mit seiner Auferstehung eingetreten ist, dem Zusammenhange entspricht, den 1, 17 (und Phil. 2, 8. 9) zwischen Jesu Glaubensgehorsam und seiner Erhöhung festsetzt, so daß ersterer als Ursache, letztere als Wirkung erscheint. Die Beantwortung der Frage hat an folgendem Punkte einzusetzen.

Der Übergang Jesu aus dem Todeszustande in das Leben wird in der Schrift auf zweifache Weise bezeichnet: als Auferweckung und als Auferstehung. Petrus spricht in seiner Predigt im Hause des Cornelius beide Thatsachen aus: „Gott hat ihn (den gekreuzigten Jesus) auferwecket am dritten Tage" — und: „Wir haben mit ihm gegessen und getrunken, nachdem er auferstanden ist von den Toten" (Acta 10, 40. 41). Der letztere Ausdruck entspricht dem Worte des Herrn (Joh. 10, 18): „Ich habe Macht, mein Leben zu lassen, und habe Macht, es wieder zu nehmen". Welchen Ausdruck werden wir nun erwarten, wenn Jesu Lebenszustand als Frucht seines Glaubensgehorsams dargestellt werden soll? Offenbar den, daß Gott ihn auferweckt hat von den Toten. Finden wir diesen Ausdruck im Römerbrief?

Röm. 8, 11 lesen wir: „So der Geist des, der Jesum von den Toten auferwecket hat, in euch wohnet, so wird auch derselbige, der Christum Jesum von den Toten auferwecket hat, eure sterblichen Leiber lebendig machen" und 4, 24 werden die Christen Glaubende genannt „an den, der unsern Herrn Jesus auferwecket hat von den Toten". Ganz entsprechend wird 10, 9 das Heil von dem Glauben des Herzens abhängig gemacht, „daß Gott Jesum von den Toten auferwecket hat." Noch öfter begegnet die entsprechende passive Wendung, bei der offenkundig die Auferweckung Jesu als ein Widerfahrnis erscheint, das sich mit ihm zugetragen hat. „Wie Christus ist auferwecket von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, also sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln" lesen wir 6, 4 und sofort noch einmal 6, 9: „Wir wissen, daß Christus, von den Toten erwecket, hinfort nicht stirbt". „Er wurde auferwecket um unserer Rechtfertigung willen" 4, 25. „Ihr seid getötet dem Gesetz durch den Leib Christi, daß ihr eines andern seid, nämlich des, der von den Toten auferwecket ist" 7, 4. „Wer

will verdammen? Christus Jesus ist hie, der gestorben, vielmehr der auferweckt ist" 8, 34.

Mit dem neunmal wiederkehrenden Ausdruck, daß Gott Jesum von den Toten auferweckt hat, oder daß er von den Toten erweckt worden ist[55]), stimmen auch sonstige passive Wendungen überein, welche die Verklärung des zuvor Gekreuzigten als ein Werk Gottes erscheinen lassen. „Wir sollen mit Christo leiden, auf daß wir auch mit zur Herrlichkeit erhoben werden" lesen wir 8, 17 — zur Herrlichkeit des „Erstgeborenen unter vielen Brüdern" 8, 29. Daß mit dem Ausdruck *πρωτότοκος* die Auferweckung bezeichnet wird, zeigt uns die Parallelstelle Kol. 1, 18 (*πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*). Ich schließe mit dem Hinweis auf Röm. 1, 4. Wir haben schon früher (S. 15) gesehen, daß mit den Worten *τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει* die Erhöhung des als Davidssohn geborenen Messias zu der Machtstellung eines *κύριος* ausgedrückt ist. Die Stelle wird aber für uns besonders wertvoll durch den Zusatz *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης*. Wenn Christus „nach dem Geiste der Heiligkeit zum Sohne Gottes in Machtstellung gesetzt ist", so sind wir veranlaßt, *πνεῦμα ἁγιωσύνης* in Beziehung zu setzen zu dem Glauben, infolge dessen der Gerechte Leben gewinnt 1, 17. Ist Glaube Bethätigung des Geistes der Heiligkeit? Wie verhält sich Glaube und Geist? Ich komme in dem abschließenden Paragraphen auf diese Frage zurück.

§ 10. Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube.

Die vorausgehende Untersuchung setzt uns in den Stand, zu der im Thema der Abhandlung liegenden Frage überzugehen und damit die gegenwärtige Arbeit zu schließen. Ich hoffe mich auch fernerhin an den weiteren exegetischen Untersuchungen beteiligen zu können, zu welchen die vorliegende Arbeit auffordert; für jetzt

[55]) Ein einziges Mal, an einer Stelle, wo ausgesagt wird, daß Christus über Tote und Lebendige Herr sein sollte (14, 9), tritt um dieses Gegensatzes willen das Verbum *ἔζησεν* zu *ἀπέθανεν*. Weiß hat recht, wenn er (a. a. O. S. 619) schreibt: „Der Satz *ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ* drückt die

bleibt der Blick auf dem Römerbriefe haften, und ich beantworte die Frage, welches Verhältnis zwischen dem Glauben Jesu und unserm Glauben besteht, so weit, als der Römerbrief Stoff zur Beantwortung liefert. Hierbei kommt es für jetzt nur auf die Zeichnung der Grundlinien an; die nähere Ausführung und insonderheit die Anwendung auf dogmatische Probleme liegt nicht im Rahmen dieser exegetischen Untersuchung. Ich knüpfe an die bisher gewonnenen Ergebnisse an, um Ähnlichkeit und Verschiedenheit zwischen dem Glauben Jesu und dem christlichen Glauben zu bestimmen.

Jesu Glaube ist uns als Vertrauen und Gehorsam des Gerechten entgegengetreten. Nachdem Christus „ein Diener geworden der Beschneidung um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, zu bestätigen die Verheißungen, den Vätern geschehen" 15, 8, vertraute er auf Erfüllung der ihm, dem Messias, geltenden Verheißung, auch als er am Kreuze hing;[56]) und im Gegensatz zu dem Ungehorsam des ersten Menschen war er als der zweite Adam dem Willen des Vaters gehorsam, auch als dieser Gehorsam um der Sünden der Menschen willen ihm den Tod des Ungerechten eintrug. War sein Glaube heilsvermittelnd, so ist unser Glaube heilsaneignend. Wir glauben, daß der Gekreuzigte und Auferstandene unser Herr ist; oder um Luthers Worte in der Auslegung des zweiten Glaubensartikels zu gebrauchen, deren Anschluß an das

---

Bestimmung im göttlichen Ratschluß, nicht Christi Absicht (so v. Hofmann) aus, da Paulus überall in der Auferweckung Christi, durch die es zum ἔζησεν kam, ein Werk Gottes sieht." — Mit richtigem Ausdruck hat F. L. Steinmeyer zwischen der „Auferweckung Jesu" und der „Auferstehung Christi" unterschieden (Apologetische Beiträge III 1871 S. 30 ff. und 73 ff.). Daß übrigens der Unterschied, der sich in den Verben ἐγήγερται und ἀνέστη ausprägt, in der Substantivform ἀνάστασις verwischt ist (S. 30 Anm. 18), erklärt sich aus der Seltenheit von ἔγερσις (nur einmal im ganzen N. T. Matth. 27, 53). Weil ἔγερσις ungebräuchlich war, wird ἀνάστασις auch von der Auferweckung der Toten gebraucht (vgl. den Gegensatz in 1. Kor. 15, 13: εἰ δὲ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται).

[56]) Es gehörte mit zum Seelenleiden Jesu, und es war nicht das geringste Stück seiner Glaubensprobe, als er erlebte, daß das wahre, an ihm sich erfüllende Psalmwort: πέποιθεν ἐπὶ τὸν θεόν, ῥυσάσθω νῦν εἰ θέλει αὐτόν (Psalm 22, 9; Matth. 27, 43) nicht von betenden Jüngern, sondern von spottenden Feinden unter dem Kreuze laut wurde.

paulinische Evangelium sehr bezeichnend ist: „Ich glaube, daß Christus Jesus mein Herr sei." Ich habe nur Luthers (und der mittelalterlichen Kirche) Stellung der Namen „Jesus Christus" in die paulinische „Christus Jesus" verwandelt. Dieser Stellung, die auch im ältesten abendländischen Symbol stattgefunden hat,[57]) entspricht dann die Reihenfolge der Appositionen in Luthers Auslegung: Christus Jesus — wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren — ist mein Herr.

Um unsrer Aufgabe näher zu treten, werfen wir zuerst einen Blick auf den Gebrauch von πίστις und πιστεύειν im Römerbrief. Wir finden, daß das Wort πίστις uns über die Beziehung des Glaubens, über das Objekt, auf welches er gerichtet ist, keine Auskunft gibt. Das Substantivum, das nicht weniger als vierzigmal vorkommt, steht in den meisten Fällen (32 mal) als abgeschlossener Begriff für sich allein. Nur achtmal hängt ein Genetiv von ihm ab; es ist immer der Gen. subjectivus, der die Person bezeichnet, welche πίστις hat; ἡ πίστις σου ist so viel wie πίστις ἣν ἔχεις 14, 22. So ist die Rede vom Glauben Abrahams 4, 5. 12. 16, vom Glauben der römischen Christen und des Apostels 1, 8. 12, bei denen allen Glaube als Quelle der Rechtfertigung im Gegensatz steht zu den Gesetzeswerken; von der Pistis Jesu Christi 3, 22. 26, der abgesehen von Gesetz durch Glauben Gottes Gerechtigkeit offenbart hat; endlich von der Pistis Gottes 3, 3, der, unbeirrt durch die ἀπιστία einiger, seine Verheißungen erfüllt. Der Glaube, von dem Paulus redet, kommt von Gott; er findet sich nur auf dem Gebiete der Offenbarung. Er ist so wenig des Sünders, den er rechtfertigt, eigenes Werk, daß er vielmehr ἐξ ἀκοῆς 10, 17, aus dem Hören der Heilsbotschaft stammt. Das ἀκούειν muß zu einem ὑπακούειν werden, damit Glauben entstehe. Paulus will „ὑπακοὴ πίστεως" aufrichten unter allen Völkern (1, 5 und 16, 26); der Ausdruck besagt, daß Gehorsam ein wesentliches Merkmal des Begriffes Glaube ist.

---

[57]) Die Form des altrömischen Bekenntnisses war: πιστεύω ∾ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν; vgl. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, 2. Ausg. (1877), S. 14 ff.

Wem man zu gehorchen, an wen man zu glauben hat, das wird, wie gesagt, an das Substantivum πίστις niemals angeschlossen, sondern stets vorausgesetzt. Dagegen ist das Verbum πιστεύειν nicht auf den absoluten Gebrauch beschränkt.[58]) Die hinzutretenden Objekte zeigen aber, daß das Glauben und Vertrauen in erster Linie auf Gott gerichtet ist. Nicht nur von Abraham lesen wir: Er hat Gotte geglaubt 4, 3; an (ἐπὶ) den, welcher den Gottlosen rechtfertigt 4, 5; Gotte, der lebendig macht die Toten und rufet dem, das nicht ist, daß es sei 4, 17 — sondern auch von den Christen heißt es, daß sie glauben an den, der Jesum, unsern Herrn, von den Toten auferwecket hat (ἐπὶ τὸν ἐγείραντα κτλ. 4, 24), oder: wenn du glaubst in deinem Herzen, daß Gott Jesum auferweckt hat von den Toten, so wirst du gerettet werden 10, 9. Die beiden letzten Stellen heben als das kennzeichnende Merkmal des christlichen Glaubens hervor, daß das Vertrauen des Christen auf Gott als den Erwecker Jesu von den Toten gerichtet ist. Das ist eine bemerkenswerte Thatsache. Sie zeigt, daß in den Gottesglauben des Christen der Glaube an den Herrn Jesum Christum unzertrennlich eingeschlossen ist. In der eben angeführten Stelle 10, 9 tritt dem Glauben des Herzens das Bekenntnis des Mundes zur Seite, daß Jesus der Herr sei. Ein Gottesglaube, der von der Auferweckung Jesu absieht, hat keine rechtfertigende Kraft. Das ist das eine. Aber andererseits darf nicht vergessen werden, daß auch der auf Christum sich stützende Glaube in erster Linie auf Gott gerichtet bleibt. Der Glaube, daß Christus Jesus unser Herr ist, setzt voraus, daß Gott seinen Sohn in die Welt gesandt, den Gekreuzigten auferweckt und zum Herrn erhöht hat.

Die Beziehung des Glaubens auf Christum kommt im Römerbrief noch in anderen Wendungen zum Ausdruck. „Ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται“ lesen wir in einer zweimal (9, 33 und 10, 11) angeführten Jesaja-Stelle. Hier ist Christus als der von Gott in Zion gelegte Stein bezeichnet, an dem viele anstoßen

---

[58]) Von den zwanzig Fällen seines Gebrauchs zeigen neun die absolute Anwendung: 1, 16; 3, 22; 4, 11; 4, 18 (ἐπ' ἐλπίδι); 10, 4. 10. 14b; 13, 11; 15, 13.

und fallen; wer aber auf ihm gründet, wer mit seinem Glauben auf ihm beruht, wird nicht zu schanden werden. Es tritt hier im wesentlichen derselbe Gesichtspunkt hervor wie vorhin. Der Glaube ruht auf Gottes Heilswerk in Christo. Die Gewißheit der Rechtfertigung und die Hoffnung auf ewiges Leben hat ihre Grundlage an dem, was Gott in Christo gethan hat.[59]) Der Ausdruck *πιστεύειν ἐπὶ Χριστῷ* hat Verwandtschaft mit der Bezeichnung *πιστεύειν ἐπὶ θεόν*; aber verschieden davon ist die eigentümliche Wendung, die Paulus (im Unterschied von Petrus und Johannes)[60]) nur vom Glauben an Christum anwendet: *πιστεύειν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν* (vgl. die Stellen S. 9 und 11). „*Πῶς* (*τὸ ὄνομα κυρίου*) *ἐπικαλέσωνται εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν?*“ lesen wir 10, 14. In diesem Ausdruck wird die Verbindung zwischen dem Glauben Jesu Christi und unserem Glauben sichtbar.

Bei der strengen Regel des paulinischen Sprachgebrauchs ist man veranlaßt, die Präposition *εἰς*, die so bestimmt von *ἐπί* unterschieden wird, prägnant zu nehmen. Was heißt dann „in Christum glauben“? Es heißt, in die innigste persönliche Verbindung mit ihm treten, eine tiefe, einzigartige Lebensverbindung mit ihm eingehen, ein Glied seines Leibes werden (12, 5), Christum anziehen (13, 14).[61]) Der Ausdruck besagt, daß der Glaube sich nicht nur auf Christum als Gegenstand, Objekt des Glaubens richtet, sondern

---

[59]) Vgl. 1. Tim. 1, 16 *τῶν μελλόντων πιστεύειν ἐπ᾽ αὐτῷ εἰς ζωὴν αἰώνιον*. Mit Beziehung auf Gott steht 2. Kor. 1, 9 der Ausdruck: *πεποιθότες* ∾ *ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς*.

[60]) Petrus spricht außer von dem Glauben *εἰς Χριστόν* (z. B. 1. Petr. 1, 8) auch von solchen, die durch Christum „*πιστοὶ εἰς θεόν*“ sind (1. Petr. 1, 21). Johannes fügt zu den beiden petrinischen Verbindungen noch *πιστεύειν εἰς το ὄνομα αὐτοῦ* (z. B. Joh. 2, 23), *εἰς τὸ φῶς* (Joh. 12, 36), *εἰς τὴν μαρτυρίαν κτλ.* (1. Joh. 5, 10). Vgl. Korrespondenzblatt für die evang. luth. Geistlichen in Bayern 1890 S. 203.

[61]) „*ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν*“ Röm. 13, 14. Weiß erklärt (a. a. O. S. 606): „Vereinigt euch zur innigsten Lebensgemeinschaft mit Christo, so daß ihr ganz Christi Sinn und Leben in eurem Thun und Lassen darstellt.“ Der Aorist weist (im Unterschied von dem folgenden Präsens *μὴ ποιεῖσθε*) auf das erstmalige Anziehen Christi hin, das bei der Taufe stattgefunden hat (Gal. 3, 27) und mit dem Gläubig-werden zusammenfällt. Die „in Christum Glaubenden“ sind fortan „im Herrn“; auf die Bewegung mit *εἰς* folgt die Ruhe mit *ἐν* (vgl. S. 8). Der paulinischen Beschränkung des

daß er auch mit ihm als dem persönlichen Anfänger und Vollender des Glaubens zusammenschließt. Christus steht in doppelter Beziehung zum Glauben. Unser Glaube ruht auf ihm (*ἐπ' αὐτῷ*), und wir glauben in ihn (*εἰς αὐτόν*). Der letztere Ausdruck führt über den ersten hinaus. Wer Christum anzieht, zieht den Glauben an. Wer in Christo ist, ist im Glauben.[62]) Die ganze Bedeutung der Mittlerstellung des Herrn tritt zu Tage. Christus steht auf Seite Gottes als der Gerechte, den Gott gesandt hat, seine Gerechtigkeit zu offenbaren; als der Glaubende und infolge Glaubens Lebendige steht er zugleich an der Spitze der neuen Menschheit, die in ihm ihr Haupt und ihren Herrn erkennt. Der Gottessohn und sein Werk ist die Grundlage unseres Glaubens; der Glaube des Menschensohnes ist die Kraft unseres Glaubens. Weil der Gerechte für uns Ungerechte gestorben und auferstanden ist, dürfen wir, mit Gott versöhnt, glauben; und weil er glaubend die Gerechtigkeit Gottes offenbart hat, können wir, mit ihm in Verbindung tretend, nicht anders als glauben. Die Offenbarung geht von Glauben zu Glauben 1, 17.

Die eben ausgesprochenen Sätze, in denen das Ergebnis unserer Untersuchung gipfelt, haben in allen Teilen des Römerbriefes ihre Wurzeln. Wir stoßen auf neue Verflechtungen und Verzweigungen dieser Gedanken, wenn wir den eingeschlagenen Weg, auf dem wir einen Augenblick Halt gemacht haben, wieder fortsetzen.

Es ist noch e i n e Stelle mit *πιστεύειν* und davon abhängigem Objekt übrig, die noch nicht besprochen ist. „Wenn wir m i t Christo

---

Ausdrucks „*πιστεύειν εἰς*" auf den Glauben in Christum entspricht die auch nur dem Paulus eigentümliche Häufung des Ausdrucks „*ἐν κυρίῳ* oder *ἐν Χριστῷ εἶναι*." — Man sieht, wie wenig die herkömmliche Fassung von *πιστεύειν εἰς* = „glauben in Bezug auf eine Person oder Sache" die Fülle und Tiefe des p a u l i n i s c h e n Ausdrucks wiedergibt.

[62]) Wiederholt rückt in den Briefen des Apostels Paulus Christus und der Glaube so in eins zusammen, daß man sich versucht fühlt, dem johanneischen Bekenntnis: „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm" (1. Joh. 4, 16; vgl. damit Röm. 5, 8) das paulinische nachzubilden: „Christus ist der Glaube, und wer in dem Glauben bleibet, der bleibet in Christo und Christus in ihm." Man sieht leicht, wie die beiden Sätze zusammen gehören.

gestorben sind, so glauben wir, daß wir auch **mit** ihm leben werden" 6, 8. Die Schlußfolgerung bewegt sich, wie Schlatter mit Recht hervorhebt,[63]) durchaus nicht nur auf logischem Gebiete, sondern „die Stelle spricht von einem genetischen Zusammenhang, der in der reellen Lebensbewegung der Gemeinde sich vollzieht." Es besteht kraft der Taufe, welche mit Christo verbindet, eine Gleichförmigkeit des Lebensganges zwischen ihm und denen, die in seinen Tod getauft sind 6, 3. Wer glaubend Sünde und Welt, Tod und Grab überwindet, wandelt in den Fußstapfen Jesu, der den Glaubensweg vorangegangen ist. Alle die Zusammensetzungen mit *σύν*, die der Apostel im sechsten Kapitel häuft,[64]) begründen die Ähnlichkeit des Christenlebens mit dem Leidens- und Herrlichkeitswege des Stammvaters der neuen Menschheit, des zweiten Adam. In diesem Zusammenhange steht Christus, dem Gott das Erbe der Herrlichkeit verliehen hat, als unser Bruder uns zur Seite. „Wir sind Gottes Erben und Miterben Christi, wenn wir anders mitleiden, auf daß wir auch mit verherrlichet werden" 8, 17. Es wiederholt sich die Beobachtung, daß der Glaube in erster Linie auf Gott gerichtet ist. Gottes Heilsratschluß hat die Gleichförmigkeit zwischen Christo und den Christen geordnet. „Gott hat die, welche er zuvor erkannt, auch bestimmt, gleichgestaltet (*συμμόρφους*) zu sein dem Bilde seines Sohnes, auf daß er sei der Erstgeborene unter vielen Brüdern" 8, 29 (vergl. S. 53).

Die thatsächliche Gemeinschaft, von der die eben besprochenen Stellen reden, hat ihren inneren Grund in dem heiligen Geiste, der Christi und der Seinigen Leben regiert. „Welche vom Geiste Gottes getrieben werden, die sind Gottes Söhne" 8, 14. Christus, der Sohn Gottes, ist der pneumatische Mensch. Es entspricht der Mittlerstellung Christi, daß Gottes Geist, der in den Christen wohnt 8, 9, sofort auch Christi Geist genannt wird; wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein 8, 9. Christi Geist wird 1, 4 Geist der Heiligkeit, *πνεῦμα ἁγιωσύνης* genannt; dieser Geist ist „für seine Einsetzung in die Machtvollkommenheit der Gottessohnschaft das Bestimmende ge-

---

[63]) Schlatter, der Glaube im neuen Testament (1885) S. 571.

[64]) *συνετάφημεν* 6, 4; *σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ* 6, 5; *ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη* 6, 6; *συνζήσομεν* 6, 8.

wesen."[65]) So haben auch die Christen völlige Hoffnung in Kraft des heiligen Geistes 15, 13. An dieser Stelle können wir die feste Geschlossenheit der paulinischen Heilsverkündigung erproben. Wir müssen nach allem Vorhergehenden erwarten, daß die grundlegende Wirkung des heiligen Geistes Glaube genannt wird. Erfüllt sich diese Erwartung? Wir lesen 15, 13: Der Gott der Hoffnung erfülle euch mit aller Freude und Friede im Glauben (*ἐν τῷ πιστεύειν*), auf daß ihr reich seid in der Hoffnung in der Kraft des heiligen Geistes (*ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου*). Die Christenhoffnung ist ebensowohl im heiligen Geist als in dem Friede und Freude mit sich bringenden Glauben begründet; der heilige Geist ist der Geist des Glaubens. So redet denn der Apostel 8, 2 von dem „Gesetze des Geistes des Lebens in Christo Jesu", das den Christen freigemacht hat von dem „Gesetz der Sünde und des Todes". Das Gesetz des Geistes ist das Gesetz des Glaubens. Leben kommt vom Geiste, Leben kommt aus Glauben. So steht *ὁ νόμος τοῦ πνεύματος* 8, 2 in enger Beziehung zu *νόμος πίστεως* 3, 27; der Glaube ist die Wirkung des Geistes. Und da beim sündigen Menschen die durch die Rechtfertigung gewonnene Gerechtigkeit die erste Frucht des Glaubens ist, so kann dies Gesetz auch *νόμος δικαιοσύνης* genannt werden; der Ausdruck findet sich 9, 31.

Das Gesetz des Geistes, des Glaubens, der Gerechtigkeit ist das Ende des Buchstabengesetzes der Werke. Christus ist des Gesetzes Ende. Der Zusammenhang ist nun völlig durchsichtig. Das Gesetz ist an sich pneumatisch 7, 14; das Gesetz ist heilig, recht und gut, 7, 12; aber dem im Fleische lebenden, unter die Sünde verkauften Menschen konnte der fordernde Buchstabe des Gesetzes nicht helfen. Da das Gesetz keine Kraft zur Erfüllung verlieh, aber doch von der Erfüllung das Leben abhängig machte, so „befand es sich, daß das Gebot zum Tode gereichte, das doch zum Leben gegeben war" 7, 10. Die unter dem Gesetze lebende Menschheit verblieb im Fleische, in der Sünde, im Tod. Da sandte Gott aus Gnade Christum in die Welt, und in ihm erschien Geist der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Leben. Das

---

[65]) Vgl. über die ganze Stelle Gloël, der heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus (1888) S. 113 ff.

pneumatische Gesetz forderte, ohne die Erfüllung darzubieten; Christus, der Sohn Gottes, der pneumatische Mensch, erfüllte, ohne des fordernden Gesetzes zu bedürfen. Er setzte an Stelle des Gesetzes der Werke die Ordnung des Glaubens. Denn fürs erste offenbarte er ohne Gesetz kraft des in ihm waltenden Geistes durch Glauben Gottes Gerechtigkeit; er wurde Sühner durch Glauben in seinem Blute. Zum andern aber ist das von ihm beschaffte Heil, das allen Menschen zu gute kommen soll, von der Art, daß es nicht durch Werke des Gesetzes, sondern durch Glauben angeeignet wird. Wer die von Gott in Christo Jesu dargebotene Sühnung im Glauben ergreift, der wird gerechtfertigt; der ist nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade 6, 14; über den herrscht nicht mehr die Sünde zum Tode, sondern die Gnade durch Gerechtigkeit zum ewigen Leben 5, 21. Aber der Gerechtfertigte wandelt nun auch nicht mehr nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste 8, 4. Denn Christus ist zum dritten nicht nur Gegenstand des Glaubens, sondern auch der Anfänger und Vollender des Glaubens.[66]) Nachdem wir durch seinen Tod versöhnt sind, werden wir um so gewisser gerettet werden durch sein Leben 5, 10. Wer in Christum glaubt, zieht den an, der, von den Toten erweckt, hinfort nicht stirbt 6, 9. Der Geist des Lebendigen aber verleiht dem Gläubigen die Herrschaft über die Sünde und die Anwartschaft auf die eigene Auferweckung 6, 10—23. Christus lebt in den Seinen, und damit lebt der Glaube in ihnen, der durch die Liebe thätig ist (Gal. 5, 6; Röm. 13, 10).

Es gibt keine Verurteilung für die, welche in Christo Jesu sind 8, 1. Auch nicht, wenn die Glieder des Leibes, die zum Dienste der Gerechtigkeit bestimmt sind 6, 13, sich noch „im Gesetze der Sünde" befangen zeigen? 7, 23. Dann flüchtet Paulus (nicht der vollendete, aber der gläubige, von Christo Jesu ergriffene Phil. 3, 12) erst recht zu dem Mittler des Glaubens und beantwortet die Frage: „Wer wird mich erlösen von diesem Leibe des Todes?" im Geiste der Kindschaft (8, 15) mit dem Gebete: „Dank sei Gott durch Christum Jesum, unsern Kyrios."

---

[66]) „Was ich gethan hab und gelehrt, Das sollst du thun und lehren, Damit das Reich Gotts werd gemehrt Zu Lob und seinen Ehren" spricht Christus in Luthers Lied zu dem Gläubigen.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort III

§ 1 und § 2. Einleitung 1

I. Sprachliche Untersuchung . . . . . . 2—19

§ 3. Die Pistis Jesu in Röm. 3, 26 2

§ 4. Der Name Jesus in den paulinischen Briefen 3

§ 5. Die gewöhnlichen Benennungen des Herrn im Römerbrief. . . . 6

§ 6. Die Doppelnamen des Herrn im Römerbrief 11

II. Theologische Untersuchung . . . . . 19—61

§ 7. Die Bedeutung der Worte διὰ πίστεως in Röm. 3, 25. 19

§ 8. Zusammenfassende Erklärung des Abschnittes Römer 3, 21—26 . . 26

§ 9. Der Glaube Jesu Christi in der Darstellung des Römerbriefes . . 37

§ 10. Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube 53

Verlag der **A. Deichert'**schen Verlagsbuchh. Nachf. (**Georg Böhme**),
Erlangen und Leipzig.

Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Literatur. IV. Teil herausgeg. von Johs. Haußleiter und Th. Zahn. 8 Mk.

Bachmann, Pf. **Ph.**, **Die wichtigsten Symbole** der reformierten und katholischen Kirche deutsch herausgegeben. 3 Mk.

Bonwetsch, Prof. D. **Nath.**, **Die Geschichte des Montanismus.** 4 Mk.

— —, **Methodius von Olympus.** I. Schriften. 1891. 13 Mk.

Bredenkamp, Prof. D. **C. J.**, **Der Prophet Jesaia** erläutert. 7 Mk.

— —, **Der Prophet Sacharia** erklärt. 3 Mk.

— —, **Gesetz und Propheten.** Ein Beitrag zur alttestamentlichen Kritik. 3 Mk.

Caspari, Prof. D. **W.**, **Die epistolischen Perikopen** nach der Auswahl von Prof. D. Thomasius exegetisch und homiletisch bearbeitet. 5 Mk. 50 Pf., geb. 6 Mk. 70 Pf.

— —, **Die evangelische Konfirmation**, vornämlich in der lutherischen Kirche. 3 Mk.

Dombart, B., **Octavius.** Ein Dialog des M. Minucius Felix. **2.** Ausgabe. 2 Mk. 40 Pf.

Ebrard, Konf.-R., **Der Brief Pauli an die Römer** übersetzt und erklärt. Nach des Verf. Tod herausgeg. von Repetent Ph. Bachmann. 6 Mk.

Engelhardt, Prof. D. **Mor. v.**, **Das Christenthum Justins des Märtyrers.** Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre. 9 Mk.

Frank, Geheimrath, Prof. D. **Fr. H. R.**, **Die Theologie der Concordienformel** historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet. 4 Teile. 12 Mk.

— —, **System der christlichen Gewißheit. 2.** Aufl. 2 Bde. 16 Mk., eleg. geb. 19 Mk.

— —, **System der christlichen Sittlichkeit.** 2 Bde. 15 Mk., eleg. geb. 18 Mk.

— —, **System der christlichen Wahrheit. 2.** Aufl. 2 Bde. 16 Mk., eleg. geb. 19 Mk.

— —, **Zur Theologie A. Ritschl's. 3.** wesentl. erw. Aufl. 2 Mk.

— —, **Über die Lebensmacht der Gnadenmittel im Sinne luther. Lehre.** Vortr. a. d. luth. Konf. in Hannover. 50 Pf.

Gloël, Prof. D. J., **Die jüngste Kritik des Galaterbriefes** auf ihre Berechtigung geprüft. 1 Mk. 80 Pf.

Haffner, Pf. E., **Das Gebet des Herrn** aus der Zeit und für die Zeit ausgelegt. 60 Pf.

Harnack, Prof. D. Th., **Katechetik und Erklärung des kleinen Katechismus Dr. Martin Luthers.** 2 Bde. 8 Mk.

— —, **Luthers Theologie** mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre. 2 Bde. 12 Mk.

Hesedamm, C., **Der Römerbrief beurtheilt und geviertheilt.** Eine kritische Untersuchung. 1891. 1 Mk. 20 Pf.

Kähler, Professor D. **Martin**, **Die Versöhnung durch Christum** in ihrer Bedeutung für das christliche Glauben und Leben. 50 Pf.

— —, **Die Wissenschaft der christlichen Lehre** von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt. 9 Mk.

Köhler, Professor D. A., **Lehrbuch der biblischen Geschichte** alten Testamentes. I. II. 1. à 8 Mk. II. 2. 1. 3 Mk. II. 2. 2. 2 Mk. 80 Pf.

Kolde, Professor D. Th., **Der Methodismus** und seine Bekämpfung. 60 Pf.

— —, **Die Heilsarmee** („The Salvation Army") nach eigener Anschauung und nach ihren Schriften. 1 Mk. 50 Pf.

— —, **Die Loci communes** Philipp Melanchthons in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt. **2.** Aufl. 3 Mk. 50 Pf.

— —, **Friedrich der Weise und die Anfänge der Reformation.** Eine kirchenhistorische Skizze mit archivalischen Beilagen. 1 Mk. 50 Pf.

— —, **Über Grenzen des historischen Erkennens** und der Objectivität des Geschichtsschreibers. **2.** Abdr. 60 Pf.

König, Prof. D. E., **Der Glaubensakt des Christen** nach Begriff und Fundament von neuem untersucht. 1891. 3 Mk.

Märker, Pf. Dr. O., **Der Zwischenzustand.** Eine Untersuchung über das Reich der Toten. $4^1/_2$ Bog. 1891. 1 Mk.

Medicus, Pfarrer E. F. H., **Geschichte der evang. Kirche** im Königreich Bayern d. d. Rh. nach gedruckten und theilweise ungedruckten Quellen bearbeitet. 6 Mk.

— —, Supplementband, Die Geschichte der evang. Kirche der Rheinpfalz enthaltend. 2 Mk.

Vögl

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Haussleiter, Johannes

Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube ein Beitr. zur Erklä
rung d. Römerbriefes

Erlangen [u.a.] 1891

Dogm. 476 p
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11601241-4